N° 9 1938 Novembre

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

A NOS LECTEURS

En octobre 1937, nous demandions l'aide de nos abonnés en vue d'un dernier effort pour le progrès de la revue : il s'agissait d'assurer le maintien définitif des seize pages qu'avec confiance nous ajoutions dès ce moment à chacun de nos fascicules mensuels. Cet effort fut certainement un des plus difficiles que nous ayons eu jamais à réaliser. Personne n'ignore les causes multiples qui, depuis plusieurs années, rendent si malaisée la vie financière d'une revue. Nous avons d'autant plus de motifs de remercier nos abonnés, anciens et nouveaux, qui nous ont permis d'obtenir, en de telles circonstances, un succès dont nous sommes fiers. Déduction faite des désabonnements, la revue a réalisé en 1938 un gain net *de 250 abonnements. Elle pourra donc désormais se maintenir telle qu'elle est depuis octobre 1937, avec ses 128 pages mensuelles, à condition — évidemment — que, dans les années à venir, nos abonnés, anciens et nouveaux, veuillent bien nous rester fidèles.*

Nous avons eu la satisfaction, en ces derniers temps, de recevoir de nos abonnés de nombreuses lettres de félicitation et d'encouragement : des évêques, des professeurs de séminaires, des hommes d'œuvres bien connus nous ont marqué leur approbation en des termes dont nous leur sommes très reconnaissants. Nous remercions aussi tous ceux qui nous ont envoyé leurs suggestions, leurs remarques et, parfois, certaines critiques. Nous saisissons avec joie toute occasion de correspondre avec nos abonnés, d'apprendre d'eux ce qu'ils désirent de nous, de dissiper éventuellement des malentendus, de défendre aussi en toute franchise chrétienne les idées que nous croyons justes et salutaires. Nous souhaitons voir se développer de plus en plus, entre nos lecteurs et nous, ces échanges d'idées, ces communications de faits et de renseignements, qui sont une des meilleures expressions de l'entr'aide et de la charité chrétiennes A.M.D.G.

La Nouvelle Revue Théologique.

L'ÉGLISE DANS LA VIE RELIGIEUSE D'AUJOURD'HUI.

Si dans les pages suivantes il est question de l'Église, de sa place dans la vie religieuse d'aujourd'hui, il ne s'agit pas cependant d'examiner comment le catholique moyen d'aujourd'hui voit son Église, et quels sont ses rapports avec elle. Même ce qui dans le ministère auprès des âmes, dans la prédication, dans l'organisation du culte, dans la littérature populaire d'édification, peut aujourd'hui apparaître encore comme l'attitude prédominante, ne fait pas l'objet de cette étude. Il s'agit surtout de représenter ici un idéal, de le développer dans sa structure interne ; idéal qui est déjà l'objet de la contemplation de beaucoup, que des cercles notables ont déjà fait s'incarner dans la pratique, et qui gagne visiblement chaque année en vigueur conquérante et en retentissement contagieux.

C'est l'idéal d'une vie religieuse dans les perspectives de laquelle l'Église s'insère comme une réalité vivante dont on a pris conscience, non seulement dans la mesure où, par son enseignement et sa direction, elle est le fondement et le soutien de cette vie religieuse, mais aussi en tant que sainte communauté de ceux qui possèdent la Foi, l'Espérance et l'Amour, en tant que base sur laquelle chacun appuie sa prière et sa recherche de Dieu.

Une telle conception n'est pas chose aussi commune qu'il puisse paraître. L'univers religieux, que nous portons en notre conscience et que nous nous représentons de façon plus ou moins claire dans notre prière et nos démarches spirituelles, peut être édifié avec un petit nombre d'éléments. Sans doute, considéré objectivement, il représente toujours la même réalité : Dieu et son Royaume, le Christ et sa Passion rédemptrice, la grâce, la destinée surnaturelle de l'humanité. Par la foi, nous saisissons tous cette réalité unique, telle que Dieu nous l'a révélée et que l'Église nous la propose. Mais il y a déjà de grandes différences dans la façon dont chacun la saisit. Le théologien a une vision particulière de cette réalité ; sa foi distingue tous les détails dans la doctrine de l'Église — et il n'est pas question ici de science proprement théologique — ;

tout autre est l'image que s'en fait la brave femme qui n'a jamais appris à distinguer en beaucoup de choses, qui n'a jamais entendu parler de grâce et de liberté, de nature et d'hypostase, et qui ne possède qu'implicitement par la foi la doctrine de l'Église dans toute son ampleur. Mais aussi, pour les mêmes connaissances en matière de foi, la somme des doctrines et des faits qui déterminent réellement la vie religieuse peut être très différente. Il est évident que toutes les connaissances du théologien en matière de distinctions, de définitions, de points litigieux et de preuves ne passent pas dans sa vie religieuse. Mais même quand il s'agit d'une connaissance plus modeste de l'ensemble de la doctrine, tous les points ne sont pas mis également en lumière et tous ne sont pas vus dans le même rapport avec leur signification objective. Car la vie religieuse représente plus qu'une acceptation pleine de foi, elle est aussi espérance et quête, action de grâce, amour et sainte joie.

Pour que brille cette joie sainte, pour que s'éveille une vie vraiment religieuse, il suffit d'un regard jeté sur Dieu, considéré comme le Bien suprême. Et même tout autre point dans le domaine de la foi chrétienne, où se révèlent la grandeur de Dieu, sa bonté ou sa beauté, peut donner l'impulsion décisive vers Dieu, ou inciter à un nouvel élan vers lui. Pour presque chacun des grands saints qu'honore l'Église et surtout pour presque chacun des grands mystiques, un mystère différent a été le point central sur lequel leurs regards revenaient toujours se fixer, tandis qu'à côté de lui, d'autres points de la doctrine restaient dans une obscurité relative. Nous voyons par exemple, parmi ces points lumineux, qui ont ainsi la préférence : la vie intérieure de Dieu, le Saint-Esprit, le mystère de l'Incarnation, le sang du Christ, les cinq plaies, le Sacré-Cœur de Jésus, le Saint Sacrement, le Nom de Jésus, la Vierge, les saints anges, les joies du Paradis et les souffrances du Purgatoire. Toutes ces réalités de la foi ainsi que beaucoup d'autres sont déjà devenues le centre et le cœur d'une vie religieuse au large développement et aux aspirations élevées. Ce qui a pris forme de cette façon chez les grands saints est devenu ensuite un modèle pour un nombre incalculable de fidèles. Et, là encore, les époques différentes, d'après le caractère propre de leur vie spirituelle et l'héritage qu'elles ont reçu, révèlent en matière religieuse leur originalité distinctive, les raisons profondes de leur choix

et de leurs préférences. Les grandes fêtes de l'année ecclésiastique, prises dans l'ordre où elles sont apparues, en commençant par celles de Pâques et de Noël, en passant par les fêtes de la Vierge, la Fête-Dieu et le Sacré-Cœur, pour arriver de nos jours à la fête du Christ-Roi, peuvent indiquer quelques-uns des points culminants les plus importants qui ont été atteints au cours des siècles.

On ne peut dire de l'Eglise, de la sainte Eglise, qu'elle ait jamais occupé dans la pensée religieuse une place de premier plan, depuis la constitution définitive du temps pascal, avec sa liturgie du baptême. Un regard jeté sur l'histoire nous permettra peut-être de nous rendre compte avant tout comment, à notre époque, un changement commence à se manifester.

I

Le moyen âge vivait dans l'Eglise, mais il ne vivait pas consciemment dans l'Eglise et de l'Eglise. Ceci est vrai surtout pour la fin du moyen âge. Par exemple, il est fort peu question de l'Eglise, dans ce petit livre classique que nous a légué le XV^e^ siècle : l'*Imitation de Jésus-Christ,* du bienheureux Thomas a Kempis. Le siècle suivant, que l'on a appelé le siècle de l'individualisme, n'était pas désigné pour donner à ce thème un intérêt religieux sensiblement plus grand. A cette époque, l'Eglise a été vivement attaquée et héroïquement défendue, mais cette lutte orientait précisément les regards davantage vers les droits et les pleins pouvoirs contestés, vers la structure hiérarchique, l'autorité en matière d'enseignement et le primat, mais beaucoup moins vers la sainte communauté, organisme dont ces droits et ces pouvoirs forment l'ossature.

Il y eut cependant toujours des fidèles pour considérer, avec les yeux de l'Ecriture et des Pères, la *mater Ecclesia* comme l'objet d'un saint enthousiasme, et pour apprendre aux autres à la voir comme telle, comme le monde d'une vie nouvelle issue du Christ.

Möhler est de ceux-là. Ce n'est certainement pas un simple effet du hasard si son ouvrage *l'Unité dans l'Eglise,* dans lequel il expose cette conception plus large de l'Eglise, n'a eu de son temps que deux éditions, alors que la *Symbolique* devait être rééditée chaque année. Mais ce n'est pas non plus un simple

effet du hasard, si une troisième édition de ce livre a été faite à notre époque, et a pu paraître comme tome second des *classiques allemands de la théologie catholique moderne* (1925), et si une nouvelle traduction française vient de paraître dans une collection consacrée à ce renouveau de l'idée d'Église. L'époque de la grande guerre constitue à peu près la limite à partir de laquelle l'image de l'Église gagne en puissance de rayonnement dans les âmes. C'est à ce moment que Romano Guardini commençait un article dans la revue *Hochland* par la phrase si souvent citée : « Un événement religieux d'une portée immense est en train de s'accomplir : l'Église connaît un réveil dans les âmes » (1).

Qu'était donc exactement le fait nouveau qui commençait à se manifester ? Examinons tout d'abord l'état de choses ancien (2). Le mouvement opposé à la Réforme avait dû, en face de la doctrine de l'Église invisible, où chacun reçoit directement de Dieu l'instruction et la grâce, mettre l'accent sur l'autorité visible parmi nous de l'Église, par laquelle Dieu veut nous diriger et nous accorder la grâce. Il avait dû insister particulièrement sur son autorité en matière d'enseignement, et sur les fonctions des pasteurs ; il avait dû, en face de l'idée du sacerdoce universel, élargie de façon illégitime, porter l'accent sur le sacerdoce particulier. C'est ainsi que furent mis en relief, dans l'image de l'Église, ces traits sous lesquels elle apparaît *en face* des fidèles et comme opposée à eux. L'Église enseigne — nous devons écouter ; l'Église prie et célèbre le culte — nous devons y assister ; l'Église est l'institution de salut, dont nous ne pouvons nous passer, *extra ecclesiam nulla salus* — aussi devons-nous être attachés à l'Église et par conséquent au pape, aux évêques et aux prêtres.

Jamais la doctrine catholique n'a énoncé que le pape, les évêques et les prêtres constituent toute l'Église ; mais, jusqu'à nos jours, il était fréquent que dans l'esprit de beaucoup de catholiques, de ceux en particulier chez qui la foi ne vit pas intensément, Église et clergé ne fissent qu'un. Il se produit ici quelque chose de semblable à ce qui se passe dans le domaine

(1) R. Guardini, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, dans *Hochland*, 19, II, (1921-22), p. 257. L'article est maintenant inséré dans le petit livre de Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, 3e éd., 1933, ch. I.

(2) L'esquisse suivante n'a en vue que les pays de langue allemande.

civil, dans un Etat devenu étranger au peuple : en effet, les citoyens ne voient plus dès lors que chez les fonctionnaires et les membres des corps constitués les représentants de la vie de l'Etat ; l'Etat n'est plus, pour eux, qu'une puissance aux exigences perpétuelles, et qui leur est au fond étrangère.

Il y a quelque chose de vrai et de juste dans cette distinction entre l'Eglise et les fidèles, — et cela, lorsque nous prenons l'Eglise dans le sens d'autorité ecclésiastique —, de même qu'il y a une distinction légitime entre le pouvoir de l'Etat et les citoyens, entre les supérieurs et les inférieurs, entre la mère et l'enfant. Le catholique sincère ne voit pas, dans ces rapports, une tension, une opposition. Au contraire il est naturel pour lui qu'on se soumette volontairement à l'Eglise fondée par le Christ, que l'on obéisse à sa direction, que l'on ait confiance en sa sollicitude maternelle. Il professe sa foi sans crainte, et prend fait et cause pour l'Eglise si on l'attaque. Il est fier d'elle, de son histoire, de son action civilisatrice, du nombre de ses fidèles.

Mais, dans l'Eglise ainsi comprise, il n'y a aucun signe qui lui donne une valeur particulière dans le monde de la pensée religieuse du fidèle ; il s'agit là surtout d'une sorte de « patriotisme ecclésiastique », ainsi qu'on l'a nommé à juste titre, d'une fière proclamation d'attachement à l'Eglise, telle qu'elle s'élève, avec grandeur, dans le monde ; il n'y a pas là conscience joyeuse de rencontrer Dieu dans l'Eglise, et d'être membre de son Royaume. Sans doute, l'Eglise est ainsi estimée à une très haute valeur, pour des motifs religieux, mais elle est estimée ainsi avant tout dans la mesure où elle est le rempart qui garde nos biens suprêmes. C'est moins elle-même que le trésor qu'elle renferme, qui est l'objet du zèle religieux des fidèles : le pardon des péchés, le Saint Sacrement, le Sauveur lui-même, sa Mère, et tous les saints du Paradis.

Peut-être une telle conception de l'Eglise a-t-elle pu faire naître assez souvent une attitude d'opposition ou de réserve plutôt que de religion vivante. A une époque dont l'originalité résidait dans l'éveil de toutes les forces individuelles et le développement de la personnalité, ceux qui éprouvaient à l'occasion une telle opposition ne devaient pas être nécessairement les plus mauvais. En délimitant sa doctrine pour éviter les interprétations arbitraires de la raison, en empêchant qu'on ébranlât ses dogmes, qu'ils soient d'une ancienneté millénaire ou qu'ils

soient énoncés de la veille, en exigeant l'obéissance à ses commandements qui tiennent si peu compte du caractère particulier de chacun, l'Église allait se présenter comme frontière, sévère limite imposée à la liberté et au développement de la personnalité.

En tout cas, il nous faut bien constater que, là où elle a connu un plus riche épanouissement, la vie religieuse des siècles derniers, si fidèle qu'elle fût à la doctrine de l'Église, a été déterminée cependant, en tant que vie religieuse, moins du point de vue communautaire que du point de vue individuel. L'âme, à laquelle se révèle le monde de la foi, s'y fraie individuellement son chemin. Dans la prière personnelle elle cherche à s'élever du fond d'elle-même jusqu'à Dieu. Déjà, dans la *Devotio moderna* de la fin du moyen âge, se développe la méditation méthodique. Son perfectionnement et sa vulgarisation sont sans doute le gain le plus important dont on soit redevable, sur le plan religieux, au progrès de l'esprit dans les temps modernes, et c'est, nous voulons l'espérer, un gain définitif. Car il est indéniable que la prière en commun, qui régnait presque exclusivement dans la plupart des cloîtres à la fin du moyen âge, n'ait été la cause du caractère rigide et impersonnel qu'avaient pris la vie et la pensée religieuses. La méditation éveilla les forces de l'individu. Les sujets offerts à l'oraison étaient empruntés le plus souvent aux démarches les plus personnelles des âmes à la poursuite de Dieu. L'individu était mis ainsi au premier plan. C'est alors le début de l'âge d'or pour le livre de prières, à l'aide duquel chaque fidèle fait ses dévotions. Et le livre de prières lui-même, qui, sous la forme du livre d'heures, avait été longtemps dans la dépendance des heures canoniales liturgiques, se dégage de plus en plus de cette dépendance (3). On continue à assister pieusement au culte officiel de l'Église, dans sa forme traditionnelle, mais ses formes et ses textes anciens ne constituent plus la nourriture essentielle de l'âme qui prie. Un saint François de Sales récite son chapelet aux jours de fête pendant la grand'messe ; un Martin de Cochem conseille, tandis qu'on chante en chœur les psaumes, de faire intérieurement des oraisons jaculatoires ou de méditer sur les souffrances du Christ. On commence régulièrement à communier de préférence

(3) A. Schrott, S.I., *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration,* dans *Zeitschrift f. Kath. Theologie,* 61, 1937, pp. 1-28, 211-257.

en dehors de la messe et on élabore un cadre de dévotion particulière pour la communion. Nous le voyons apparaître déjà dans le IV^e^ livre de l'Imitation, sous l'aspect caractéristique du dialogue entre le Christ et l'âme isolée.

Ici, nous percevons nettement le changement qui s'est opéré. L'Église et ses prescriptions ont acquis une tout autre importance dans notre vie et notre prière. Quel est donc le fait nouveau qui s'est ici produit ? D'où est venu ce changement ?

L'époque de l'individualisme, qui a éveillé en l'homme des forces si prodigieuses, est parvenue à un terme de son évolution. De plus en plus l'ordre ancien se révèle caduc, manque toujours plus de points stables où se fixer. La guerre mondiale a révélé combien les fondements mêmes de notre culture étaient ébranlés. Si tout d'abord ce processus de décomposition s'est manifesté dans des domaines étrangers à l'Église, celle-ci ne pouvait se soustraire longtemps à l'influence du climat nouveau. La décadence sociale et les ravages d'une technique devenue autonome et terriblement envahissante rapprochaient également croyants et incroyants en une communauté de souffrances. L'incertitude spirituelle, dernier fruit du criticisme, faisait sentir sa menace dans les rangs des fidèles, au moins par plusieurs de ses conséquences. On devient las de la liberté, on se fatigue de puiser indéfiniment à son propre moi, de faire sortir sans cesse de sa vie intérieure des mondes nouveaux et ceci aussi dans le domaine religieux. On cherche un point d'appui solide, un fondement inébranlable, une orientation sûre.

La jeunesse surtout, qui a soif d'idéal, ne veut plus être ballottée et tiraillée sans but ni raison. Elle cherche un sol ferme sur lequel elle puisse édifier sa vie, et cette fixité, elle ne la cherche pas seulement dans la doctrine. Nous ne voulons pas simplement croire, puis de nouveau bâtir nous-mêmes à notre gré notre propre maison : nous voulons et devons vivre. Il se peut que cette recherche ardente de la vie, dans l'intense déploiement de toutes les forces spirituelles et corporelles, soit pour une bonne part dégoût de l'intellectualisme de l'époque précédente, réaction contre le culte excessif et exclusif de la raison, dont la prédominance indéniable s'était affirmée particulièrement dans l'instruction religieuse au XIX^e^ siècle. La jeunesse accueille désormais la bonne nouvelle de la grâce, de l'homme nouveau, du Royaume de Dieu *en* ce monde : mais ce Royaume

de Dieu, on doit pouvoir le rencontrer quelque part. Le surnaturel qui dresse sa voûte au-dessus de la nature doit bien s'appuyer quelque part sur des piliers solides, il doit bien reposer de tout son poids sur des fondements inébranlables, s'enraciner profond dans notre monde humain. C'est alors qu'on commence à regarder l'Eglise avec des yeux nouveaux, cette Eglise à l'architecture audacieuse, aux fondations solides, édifice de Dieu sur les montagnes saintes. Et c'est avec une joie fervente qu'on prend conscience de l'universalité de cette Eglise. La jeune génération commence à réaliser que tout son effort, toute sa recherche, ne peuvent trouver de but, de valeur et de nom, ailleurs que dans l'Eglise, au sein de laquelle elle se trouve déjà placée par la bonté de Dieu. « C'était comme la découverte de la terre ferme : *mais nous sommes dans l'Eglise* » (4). Du coup, l'Eglise devient notre patrie spirituelle, la demeure sûre de la joie. En elle, on découvre, dans toute sa largeur et sa profondeur, le mystère de l'homme cet inconnu et toute l'histoire de l'humanité ! C'est ici la proximité de Dieu. Ici le Christ continue de vivre à travers les siècles. Ici sont les grands saints qui ont maîtrisé la vie. C'est ici le lieu de l'amour désintéressé et de la vertu héroïque.

Les *Hymnes à l'Eglise* de Gertrud von le Fort (1924) ont donné de cette découverte et de cette rencontre l'expression la plus vive et la plus juste : « Ta voix est semblable à l'airain de tes cloches. Tes prières sont comme des chênes millénaires, et tes psaumes ont l'haleine de la mer. Tu es comme une tour au

(4) W. Becker, *Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation,* dans *Christliche Verwirklichung,* Romano Guardini zum 50. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, 1935, pp. 84-101, surtout p. 85. Pour la dernière génération de la jeunesse étudiante, voir l'exposé très suggestif de Th. Kampmann, *Liturgie und die Jugend der Gegenwart,* dans *Hochland,* 33, II, 1936, pp. 481-496. Le même auteur apporte, au nom de la jeune génération, un écho semblable dans son jugement du livre récent *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde,* publié par le protestant G. Mensching, Leipzig, 1937. Les auteurs anonymes, théologiens et laïques catholiques, représentants attardés du modernisme, veulent « montrer à leurs frères dans la foi, sollicités par le doute, comment ils peuvent se construire une chapelle dans la cathédrale catholique, pour y servir leur Dieu dans la liberté spirituelle et la joie ». N'est-ce pas là, comme le fait remarquer W. Becker, l'attitude d'une génération dépassée. Ce livre en effet mène « non pas au cœur de la cathédrale, à l'autel central, mais à une expérience privée de Dieu dans une chapelle latérale » (*Die Schildgenossen,* 17, 1938, p. 151). L'ouvrage a été inscrit depuis au catalogue de l'Index.

milieu d'eaux houleuses, c'est pourquoi ton silence est si profond, dans la rumeur des jours, car, le soir, ils s'inclinent tout de même vers ta miséricorde ».

Mais examinons les choses de plus près. Le changement s'était préparé depuis longtemps. La réforme de l'ordre bénédictin par l'Abbé Prosper Guéranger de Solesmes avait tout d'abord fait revivre en certains centres la liturgie de l'Eglise dans toute sa beauté. Ici se révélaient à la fois la sainte prière de l'Eglise et son effort magnifique d'éducation. Quelle attirance n'exerçait pas déjà vers la fin du XIX[e] siècle, un Beuron dont Johannes Joergensen avait su nous dépeindre avec tant de chaleur la noblesse harmonieuse (5), et dont l'art trouvait sans cesse de nouveaux admirateurs enthousiastes. C'est de là qu'était sorti déjà, en 1884, le « Missel de la sainte Eglise » du P. Anselme Schott, dont les éditions devenaient toujours plus nombreuses et plus importantes. A cette école, on apprenait l'estime profonde et respectueuse pour la prière de l'Eglise, avec son ordonnance pleine d'enseignements et la certitude de sa montée vers le Père, portée par le Christ. Pie X, par ses décrets sur la communion, conduisait directement au centre du Mystère. On comprenait à nouveau que pour des chrétiens, pour des enfants de l'Eglise, le corps du Christ doit vraiment être le pain quotidien. Tandis qu'on osait participer de façon plus résolue à la vie sacramentelle de l'Eglise, on voyait se développer aussi une meilleure compréhension de la liturgie, dont le cœur est précisément le Sacrement, le Mystère. La vie sacramentelle apparaît ainsi toujours plus clairement comme la conséquence normale d'une participation réelle à la vie liturgique. Le mouvement eucharistique s'insère dans le mouvement liturgique.

Et la liturgie conduisit à une nouvelle compréhension de l'Eglise. C'est une véritable éducation que la liturgie : le prêtre à l'autel ne prie pas en effet pour lui seul. Dans toutes les prières qui déterminent les principaux moments de l'action liturgique, le *Nous* est de règle. Et ce pluriel ne désigne pas un ensemble d'hommes que le hasard a réunis, il signifie de façon précise le Peuple de Dieu. C'est son Eglise : *populus tuus, plebs tua, Ecclesia tua sancta.* Même l'acte le plus sacré, l'offrande

(5) Jörgensen, *Beuron,* 1896.

faite par le prêtre au Père céleste des dons transformés au corps et au sang du Christ, n'est pas le fait du prêtre seul ; ceux qui font cette offrande sont *nos famuli tui sed et plebs tua sancta.* Et ces dons sacrés sont destinés évidemment à tous : tous demandent le pain quotidien, c'est pour tous qu'on implore la bénédiction céleste : *quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus,* et c'est au nom de tous que sont prononcées, pour la nourriture céleste ainsi reçue, une action de grâces et une nouvelle prière.

Ainsi, la liturgie permet précisément de découvrir à nouveau l'Église pour en vivre. On réalise ici qu'en vérité, ce n'est pas le clergé qui constitue l'Église, mais que l'Église est la communauté de tous les fidèles rassemblés autour des ministres consacrés du Christ. Mais elle n'est pas seulement cette communauté de tous les fidèles, en tant qu'ils sont simplement des croyants. Dans la liturgie, on prend aussi conscience que cette foi ne doit être que le début d'une démarche vivante qui conduit à l'Espérance et à l'Amour, que les enfants de l'Église doivent porter en eux la vie de la grâce, la vie du Christ lui-même, et que c'est seulement par cette vie qu'ils deviennent des membres vivants de la communauté. C'est par là que le *Corpus Christi mysticum* est devenu la doctrine préférée de toute une génération. Maintenant, on comprend à nouveau ce que signifie la sainte Église.

Cependant ce développement est encore loin d'être achevé. La compréhension croissante qu'on a de l'Église réagit à son tour sur le culte de la communauté chrétienne : si tous ensemble nous formons l'Église, ceci peut et doit aussi se manifester pratiquement dans la participation au culte. On ne peut donc estimer suffisant que les fidèles, leur missel à la main, suivent en silence les prières du prêtre ; ils veulent répondre eux-mêmes au salut du prêtre, et confirmer sa prière par leur Amen. En tant que sainte communauté, ils veulent prendre une part active à la prière et au chant. Ce qu'avaient seuls pratiqué tout d'abord les petits groupes des mouvements de jeunesse est devenu dans ces dix dernières années une pratique courante dans de nombreuses paroisses. La messe parlée alternativement avec le prêtre est devenue une forme préférée de l'office du dimanche, et même la messe en latin, chantée par toute la communauté, commence à se répandre. Il est significatif que pour l'édition

du Jubilé, le livre de Schott, le *Missel de la Sainte Eglise* (1934) contienne non seulement les textes soigneusement pourvus de signes indiquant des pauses, afin de faciliter leur lecture en commun, mais qu'aussi un « Kyriale pour le peuple » y soit publié en appendice, et qu'un assez grand nombre de messes y soient imprimées avec la notation musicale. Et précisément ce dernier stade du développement a été encouragé par la plus haute autorité. Dans la Constitution *Divini cultus* (1928), Pie XI a convié le peuple chrétien à une active participation au culte, au chant et à la prière en commun, et a désapprouvé que les fidèles ne prissent part au service divin que *tanquam extranei vel muti spectatores.*

II

Jusqu'ici nous avons essayé de retracer dans son évolution, bien que sous forme d'esquisse rapide, la conscience de l'Eglise dans la dernière génération. Sans aucun doute, il s'agit là d'un progrès important, d'un précieux enrichissement de la vie religieuse. Peut-être pourrait-on penser qu'il n'y a plus maintenant qu'à donner davantage d'extension à ce qui a été acquis, et à en faire autant que possible le bien commun de tous les fidèles. Mais une tâche reste encore : il faut donner plus de clarté à cette conscience de l'Eglise, il faut l'approfondir, afin de fonder de façon sûre les espérances que l'on peut avoir de sa durée et de sa fécondité.

Le changement le plus important qu'ait subi l'image de l'Eglise dans la conscience de nombreux fidèles est celui-ci : on ne considère plus l'Eglise en premier lieu comme une organisation hiérarchique qui, en tant que telle, se dresse en face de chaque chrétien en particulier, mais on a pris conscience du fait qu'elle est avant tout communauté des fidèles, milieu vivant, compact et chaud où chacun se trouve plongé. Il importe sans aucun doute beaucoup que cette prise de conscience de la nature de l'Eglise ne reste pas un simple sentiment, mais que ce sentiment soit éclairé et affermi par une intuition lumineuse de la réalité profonde de l'Eglise ; qu'en outre cette intuition de l'Eglise ne soit pas quelque chose d'isolé qui ne saisisse qu'un point limité du domaine révélé, mais au contraire que cette intelligence plus précise s'élargisse en une compréhension plus profonde du monde

de la foi dans toute son ampleur. Ainsi, de l'intérêt porté à l'Eglise doit sortir ce que l'on appelle la culture religieuse, et cette culture religieuse est la voie par laquelle chaque fidèle approfondit sa conviction personnelle et affermit sa propre vie religieuse. L'Eglise ainsi considérée est précisément un point de départ excellent pour le renouvellement de la conscience de la foi dans sa totalité.

Tout d'abord, ce qu'on pressent obscurément de la nature profonde de l'Eglise, dans la participation communautaire au service divin durant l'année liturgique, et qui finit par devenir une expérience personnelle, doit à la lumière de la doctrine devenir un bien spirituel fermement assuré. Et ceci ne doit pas se produire seulement dans les cercles des mouvements spécialisés de la jeunesse ou dans les meilleurs livres de littérature religieuse, mais une telle conception doit passer dans la pratique courante de l'instruction religieuse et de la prédication.

Dans l'enseignement catéchétique, demain comme hier, ce sera toujours une tâche importante que de faire l'exposé clair et précis des pleins pouvoirs que le Christ a donnés à son Eglise avec sa triple mission d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Ces pouvoirs, qui sont comme la charpente de l'édifice, confèrent à l'Eglise sa stabilité ; ils doivent rester hors de conteste. Mais il ne doit pas être uniquement question de cette charpente. Le Symbole des Apôtres, que nous plaçons encore aujourd'hui à la base de l'enseignement religieux, donne à l'Eglise deux attributs : elle est la *sainte Eglise catholique*. Et, comme pour souligner encore le premier de ces deux attributs, on y ajoute ces mots : *communauté des saints* (6).

Ici l'Eglise est donc désignée avant tout sous le nom de communauté. Et l'ensemble du Symbole ne laisse d'ailleurs pas attendre autre chose, surtout si nous évoquons, pour plus de clarté, l'ancienne pratique chrétienne de l'initiation. Le néophyte, pour recevoir le baptême, professe sa croyance en l'œuvre de la Rédemption, accomplie par le Christ dans sa Passion et

(6) Pour l'explication historique de cet article de foi, voir mon travail *Die Gnadenlehre im apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus,* dans *Zeitschrift f. kath. Theologie,* 50, 1926, pp. 196-219, et un bref aperçu dans mon livre *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* 1936, pp. 42 et 156.

sa Résurrection, sa croyance au Saint-Esprit, désormais donné au monde comme un nouveau principe de vie, sa croyance à la sainte Eglise dans laquelle cette action salutaire a pris forme visible, sa croyance à la rémission des péchés, par laquelle chaque fidèle devient ou redevient membre vivant de cette sainte communauté, enfin sa croyance à la résurrection glorieuse, dans laquelle l'homme nouveau trouve son achèvement définitif.

Du point de vue pédagogique, il serait parfaitement juste de montrer tout d'abord, au catéchisme, la structure hiérarchique de l'Eglise, continuation des apôtres, avec la légitimité des pleins pouvoirs, magistère, sacerdoce et juridiction. Mais alors il faudrait au moins que l'addition du terme *communauté des saints* invitât à prendre une vue totale du Mystère de l'Eglise. Il n'est pas si difficile d'ouvrir à cette réalité communautaire les esprits même les plus simples. L'Eglise se nomme communauté, commune. Une commune rurale ou urbaine s'appelle ainsi, parce que les hommes qui en font partie possèdent en commun beaucoup de choses : des rues, des places, des fontaines, l'éclairage, l'hôtel de ville, et aussi ceux qui administrent la commune. De même, les hommes qui appartiennent à la sainte Eglise ont en commun beaucoup de choses : la doctrine, les sacrements, le sacrifice de la messe, le pape et les évêques, et le Seigneur lui-même, Jésus-Christ. C'est pourquoi ils forment une communauté, oui, une sainte communauté, car les choses qui leur sont communes sont des choses très sacrées. Celui qui est reçu dans cette communauté est, dès cette entrée, par le baptême, sanctifié par l'eau et par le Saint-Esprit. Ainsi l'Eglise est une communauté d'hommes qui sont sanctifiés, c'est une communauté de saints qui doivent, précisément à cause de cela, mener une vie sainte.

Les catéchismes actuellement en usage renoncent presque complètement à donner à ces paroles du Symbole leur pleine valeur concernant l'Eglise, tout en laissant cependant au catéchiste suffisamment de liberté pour être moins laconique. Ils parlent presque uniquement de nos relations communautaires avec les saints du Paradis et les âmes du Purgatoire, et se contentent à peu près d'énumérer les trois parties — militante, souffrante et triomphante — de la « Communion des Saints », entendue au sens large. En revanche, le Catéchisme romain

montre encore la conception ancienne, et plus profonde, qu'il expose avec chaleur, à propos de l'explication des mots *sanctorum Communio* (7).

« In primis igitur fideles docendi sunt hunc articulum esse illius, qui de una sancta Ecclesia catholica antea positus est, veluti explicationem quandam. Unitas enim spiritus, a quo illa regitur, efficit, ut quidquid in eam collatum est, commune sit. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet ; quibus sacramentis, veluti sacris vinculis, Christo connectuntur et copulantur... »

Ensuite, l'image des membres du corps éclaire les rapports étroits des fidèles entre eux. Cette conception plus complète de la communauté des saints a été conservée d'ailleurs jusque dans le courant du XVIII[e] siècle, dans un bon nombre de catéchismes (8). Nous pourrions assurément sur ce point renouer avec fruit le fil de la tradition catéchétique.

Mais, afin que s'épanouisse réellement la pleine conscience de l'Eglise dans sa véritable réalité, il faut que la suite de l'enseignement du catéchisme réponde à cette explication. Ou plutôt, inversement, l'enseignement portant sur l'Eglise ne devrait être que le prolongement organique de la catéchèse qui a précédé et qui a traité du Christ, de la Rédemption, et de la grâce du Saint-Esprit. Le Christ a voulu rénover l'humanité, la réconcilier avec Dieu par ses souffrances rédemptrices, la sanctifier par le baptême, l'aggréger au Royaume de Dieu, où lui-même, assis à la droite du Père, est notre Roi, « Notre Seigneur ». De la sorte, les contours de l'Eglise se dessinent à partir du plan de Dieu ; ainsi deviennent visibles le sens et la grandeur de cet édifice surnaturel qui comprend le ciel et la terre. Alors l'enseignement qui traite de l'Eglise contribuera à son tour de façon efficace à fixer solidement dans l'esprit les réalités décisives de la doctrine chrétienne, le Christ lui-même et son œuvre de salut.

Dans ce cadre d'ensemble, il importe beaucoup d'éveiller l'intelligence du Christ glorifié. Car le Christ auquel nous croyons n'est pas seulement celui qui a vécu en passant sur la terre, mais celui qui vit et règne éternellement : *qui vivit et regnat in sae-*

(7) I, ch. 10, n° 24.
(8) Voir à ce sujet l'étude pénétrante de J. Hofinger S.I., *Geschichte des Katechismus in Oesterreich,* Innsbruck, 1937, p. 150, rem. 60.

cula saeculorum. Il n'a pas seulement fondé l'Église il y a 2.000 ans, mais il en est toujours la tête ; c'est de lui qu'elle reçoit la vie, et vers lui que cette vie aspire à s'épanouir. Ce n'est qu'en partant du Christ dans sa gloire que l'on peut concevoir l'Église comme le corps du Christ. C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre sa nature profonde dans toute son ampleur. C'est un fait que la fête de Pâques est restée, au cours des siècles, la fête principale de la chrétienté, et notre époque s'applique à nouveau avec un zèle croissant à représenter dans ses églises au dessus de l'autel Notre Seigneur et Roi et à entourer aussi le crucifié de la gloire de la transfiguration.

Lorsque la doctrine du Christ et de son Église a retrouvé ainsi sa signification pleine de vie, il s'agit aussi de faire ressortir le caractère joyeux du message chrétien. Car il est manifestement décisif pour l'attitude des fidèles qu'ils s'habituent à voir dans le christianisme, non pas une simple somme de devoirs et de fardeaux, mais le don magnifique de l'Amour de Dieu qui veut ramener à lui l'humanité.

Pour chaque fidèle, la grâce divine est le bien précieux par lequel il participe déjà, du plus profond de lui-même, au Royaume des Cieux. De là, les efforts des prédicateurs et des catéchistes pour mettre à la portée des fidèles, et même des enfants de l'école, l'idée de la grâce. Et cependant ces efforts pour expliquer cette notion si précise de la grâce, comme étant l'état de justification de l'âme prise isolément, et pour permettre de l'estimer ainsi à sa haute valeur, n'auront jamais qu'un succès médiocre. Mais peut-être l'instruction religieuse aura-t-elle mieux accompli sa tâche sur ce point, si toute la réalité du monde surnaturel dans son rapport avec la vie de la grâce est saisie d'une façon vivante et synthétique, si l'Église est comprise comme la continuation toujours vivante du Christ, comme la communauté des saints, la communauté de ceux qui ont reçu en grâce la vie même du Christ. Alors, toutes les splendeurs du culte et des arts religieux, tout le zèle des saints et toute la grandeur qu'on trouve dans l'Église deviennent du même coup un reflet de la grâce divine, une vision lumineuse de ce que le Christ nous a apporté.

L'Église ainsi comprise doit avoir aussi sa place dans l'instruction morale. Toute l'activité, tout l'effort dans le domaine moral doivent profiter dans une certaine mesure du bénéfice

que retire la prière de son rattachement à l'Eglise dans la liturgie. La prière faite avec l'Eglise a sur la prière particulière de l'âme isolée l'avantage de n'être pas livrée aux hasards et aux petitesses d'une vie spirituelle peut-être très mesquine : elle s'insère au contraire dans un vaste plan d'objectivité, et précisément dans le plan de salut que Dieu a réalisé pour l'humanité. Celui qui prie se voit entouré de ses frères et sœurs en Jésus-Christ, il se fait docile au Saint-Esprit qui rassemble et anime de son souffle la communauté des baptisés, il sait que le Christ, prêtre suprême, est au-dessus de la communauté, et que, par lui, la prière communautaire parvient jusqu'au trône du Père. C'est alors que s'illuminent pour lui la valeur des vrais biens, les sommets de l'idéal ; les rayons de la lumière céleste se réfléchissent aussi sur la création terrestre, puisqu'elle aussi fait partie du grand ordre divin.

Ce sentiment et cette attitude devraient déterminer aussi dans une certaine mesure toute la vie du chrétien. Ils devraient donc accompagner toute l'instruction morale, et toute direction ascétique. L'idéal moral du chrétien ne saurait être limité à une somme d'exigences rigoureuses, et l'ensemble de toutes ces exigences constitue encore bien moins la nourriture capable de satisfaire une âme aux aspirations élevées. Il n'est pas possible, il n'est pas utile non plus que nous tentions de faire en quelque sorte à partir du néant l'ascension de l'idéal moral. Il y a en effet, en premier lieu, l'œuvre de Dieu, la révélation de sa bonté et de sa grâce, il y a tout d'abord l'amour de Dieu, l'appel de Dieu, et c'est ensuite seulement que notre réponse est exigée. Nous devons voir tout d'abord la réalité dans laquelle nous sommes placés, et c'est une réalité pleine de grâce, c'est précisément la sainte Eglise ; alors il nous sera beaucoup plus facile de diriger notre activité en conséquence.

C'est aussi pourquoi notre instruction morale ne doit pas se réduire à un sec moralisme, à un ascétisme de devoirs rigides ; mais de même que saint Paul ne voit se développer et s'accomplir que *dans le Christ* la vie de ses fidèles, de même devons-nous essayer de faire surgir tout l'idéal moral sur le plan profond de cette nouvelle création, qui est l'œuvre du Christ (9).

(9) Cette idée commence déjà à s'imposer, comme le montre la publication de plusieurs ouvrages ; par exemple F. Jürgensmeier, *Der*

C'est là aussi que sont réunies les conditions vitales de ce que nous nommons aujourd'hui l'*Action catholique*. Seul, celui qui porte en quelque sorte l'Eglise dans son cœur, celui qui est pénétré de sa grandeur et des tâches qui lui incombent, pourra être son apôtre, le représentant de son idéal dans tous les domaines de la culture, où le laïc est placé par profession. Une fois assurée cette manière de penser et de sentir, l'Action catholique peut alors, en tant que travail avec l'Eglise, devenir dans le monde le couronnement et l'accomplissement de ce qui a été commencé saintement dans la prière avec l'Eglise.

Enfin, un dernier avantage sera acquis, lorsque l'Eglise apparaîtra ainsi aux yeux du fidèle dans son ampleur universelle. Il verra alors plus clairement la beauté surnaturelle de l'Eglise, l'origine divine de son organisation, son privilège d'être *signum levatum in nationes,* bref, ces qualités par lesquelles l'Eglise « donne à ses enfants la certitude que la foi qu'ils professent repose sur une base solide » (10).

Sans doute, on ne peut demander à la foi elle-même la justification rationnelle de la foi. Mais, chez l'enfant catholique, c'est manifestement la foi qui existe en permier lieu, la foi qui repose d'abord sur l'autorité des parents et des éducateurs. C'est seulement avec la maturité que se présente la possibilité et en même temps la nécessité de fonder aussi de façon rationnelle cette foi surnaturelle. Cet affermissement sur des bases rationnelles ne saurait se produire, tout au moins pour la masse des fidèles qui ne peuvent se lancer dans la voie des études historiques, qu'en considérant l'Eglise elle-même comme une manifestation d'ordre surnaturel. Lorsque la jeunesse a déjà appris à voir dans l'Eglise la communauté avec le Christ, lorsqu'elle a grandi avec la conscience que l'Eglise universelle d'aujourd'hui n'est que la croissance de la petite semence que le Christ a cachée en terre, lorsqu'elle a compris que toutes les vertus des saints, tout le zèle des messagers de la foi, toutes les œuvres de la Charité, et toute cette fécondité sociale de

Mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, qui compte plusieurs éditions depuis 1933, ou encore les livres de C. Marmion, O.S.B. et de R. Plus, S.I. qui sont très lus dans les pays de langue allemande. Pour la théologie morale le grand ouvrage publié par F. Tillmann, *Handbuch der Katholischen Sittenlehre,* en cours de publication depuis 1934, mérite une attention spéciale. L'imitation du Christ y est vraiment le principe fondamental de la morale chrétienne.

(10) Conc. Vaticanum, sess. III c.3. (Denzinger n° 1794).

l'Eglise ne sont que l'épanouissement du cep de vigne qui est en fin de compte le Christ lui-même, alors le point de vue exact se trouve assuré : tous les détails particuliers se groupent en une vaste manifestation si imposante que l'expérience humaine n'en rencontre pas de semblable. Alors, on ne sera plus scandalisé aussi facilement par les misères et les faiblesses que peut présenter l'Eglise au cours de son pèlerinage terrestre, car elles ne peuvent rien changer à l'origine divine de cette Eglise et l'on sait que le Christ a su accueillir dans son Eglise même l'insuffisance humaine.

L'Eglise est la représentation permanente et la révélation de la vie divine qui a été déposée en elle ; Moehler n'a pas craint de mettre expressément en parallèle ce miracle de l'Eglise avec le fait des miracles dans la vie de Jésus. Au commencement, il a fallu des miracles afin de rompre le cercle où s'enfermait la force du vieux monde, afin de lui arracher les permiers-nés de Royaume de Dieu. « Contraint par toute sa nature d'accepter le culte de la vie sociale dans laquelle il est plongé, comme l'expression fidèle de la vérité religieuse, comme l'image conforme à ce qu'elle est vraiment, l'homme avait besoin de preuves extraordinaires du nouvel ordre de choses, et cela jusqu'au jour où cet ordre nouveau se trouva affermi dans une vaste vie communautaire. C'est dans la vie du Rédempteur lui-même que ces témoignages supérieurs ont le plus de relief... Dans la mesure où l'Eglise gagnait en ampleur, où l'idée de la Rédemption et la force de la Croix apparaissaient dans une représentation sociale toujours plus imposante, le nombre des miracles a diminué, jusqu'à ce qu'ils eussent enfin accompli entièrement leur tâche, et fait reconnaître une autre autorité qui tient désormais leur place ([11]). »

Cette autorité qui remplace plus ou moins les miracles, ce nouveau miracle, c'est pour nous, hommes d'aujourd'hui, précisément l'Eglise : elle l'est dans la mesure où il nous est donné de contempler en elle « la grande vie communautaire » qui s'y révèle, et de la rendre visible à d'autres ([12]).

Joseph André JUNGMANN S. I.
Professeur à l'Université d'Innsbruck.

(11) *Symbolik*, § 37, p. 343.

(12) Cet article sera repris dans un volume de Mélanges ecclésiologiques, *Una Catholica*, qui paraîtra prochainement à la librairie Bloud et Gay, Paris, en hommage à Jean-Adam Moehler.

LE PROBLÈME DE L'UNITÉ D'ÊTRE DANS LE CHRIST

Pénétrons droit jusqu'au cœur de la difficulté : à chaque sujet un être unique (1) ! Cet axiome domine le problème à résoudre. Partout où saint Thomas propose une solution à la question soulevée, reparaît une ou plusieurs fois l'affirmation catégorique : « Est in Christo tantum unum esse » (2).

En effet, ce qui est uni à un sujet peut ou bien concourir à le constituer, — comme s'unit le corps à l'âme dans la génération humaine; — et alors on a un être unique composé d'éléments ontologiques divers et composants... ou bien peut le participer, en lui ajoutant un nouvel apport entitatif, — comme la blancheur se surajoute à la substance déjà constituée, — et alors on a, greffés sur un être unique, un ou plusieurs facteurs ontologiques qui tous communiquent à son être, mais qui sont cependant adventices ou accidentels, c'est-à-dire étrangers à sa constitution entitative propre. La métaphysique ne connaît que ces deux modes d'appartenance à un sujet.

Or, appliqués au mystère de l'Incarnation, les deux modes d'union sont et impossibles et hérétiques. En effet, la nature humaine assumée par le Verbe ne peut pas concourir à la constitution de son entité (3), celle-ci étant déjà complète, et par ailleurs déjà absolument parfaite. Il lui est donc impossible de recevoir aucune augmentation dans l'ordre ontologique. L'hérésie monophysite fut justement condamnée par l'Église pour avoir préconisé dans le Verbe incarné la constitution d'une seule et unique nature : Dieu et le corps humain s'unissant pour former le Verbe incarné.

Par ailleurs, la nature humaine ne se greffe pas sur le

(1) Nous ne nous proposons pas dans ces quelques pages de donner une solution complète du problème soulevé. Nous rechercherons plutôt comment il se pose. Nous n'allèguerons que les textes principaux de saint Thomas, renvoyant pour plus de détails à des articles parus ailleurs, cfr *Divus Thomas* (Piacenza), t. 36, 1933, p. 567-589 ; t. 37, 1934, p. 46-59 ; t. 40, 1937, p. 23 ss.

(2) *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, sed contra ; *De Un. Verbi Inc.*, a. 4, sed contra ; *Quodl.*, 9, q. 2, a. 2 ; *3 Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2 ; etc.

(3) *Sum. Theol.*, 3, q. 16, a. 12, ad 1.

Verbe comme un accident (4). De cette façon elle ne serait pas de son être, et le Verbe ne pourrait se dire vraiment homme. On ne peut prétendre que la quantité ou la blancheur forme un « être » humain : Pierre n'est pas homme parce qu'il est grand ou petit, blanc ou crépu. De même, le Christ n'est pas seulement « humain » ou « dominique » (5), mais homme et seigneur. Proposé par plusieurs docteurs du moyen âge, ce mode d'union accidentel fut dûment proscrit par Alexandre III et taxé d'hérétique par saint Thomas lui-même (6).

Il faudra dès lors chercher une solution évitant les deux extrêmes : l'union dans « une nature » et l'union « accidentelle ». Cette solution moyenne est l'union substantielle ou personnelle. La nature humaine du Christ doit faire « partie » (7) de son hypostase et faire un être avec Lui. Or, comme l'être constitutif d'une hypostase divine est réellement identique à elle-même, — en Dieu c'est l'être même qui subsiste, — il suit de là que l'être du Christ, Verbe incarné, ne peut être que l'être divin en tant que possédé par sa personne.

La nature humaine fait un être avec le Verbe ! L'affirmation ne semble-t-elle pas trop simpliste ? Ainsi donc la nature humaine assumée serait privée d'un être propre ? Qu'est-elle alors ? Ne retombons-nous pas inconsciemment dans l'hérésie d'Apollinaire, d'après laquelle la nature humaine se trouvait en fait disparaître dans l'hypostase divine par la disparition de son élément le plus noble, l'esprit ? Certes, en admettant avec l'Eglise l'union dans la personne, — union hypostatique, — on doit cependant professer l'intégrité respective des deux natures : la nature divine, après l'union, est entière et distincte de la nature humaine, entière pareillement et distincte.

Nous touchons ici le point névralgique de la difficulté. Pour

(4) « Humana natura coniungitur Filio Dei hypostatice... et non accidentaliter ». *Ibid.*, q. 17, a. 2.

(5) *Ibid.*, q. 16, a. 3 : « Utrum Christus possit dici homo dominicus ».

(6) *Ibid.*, q. 2, a. 6.

(7) Elle n'est certes pas une partie proprement dite, cfr les manières de dire de saint Thomas : Quasi pars, *3 Sent.*, dist. 11, q. 11, a. 4 ; per modum partis, *ibid.* ; aliquid habet de ratione partis, *ibid.*, dist. 6, q. 3, a. 2, ad 1. Dire donc qu'elle « fait partie » du Christ ne veut pas signifier qu'elle est une vraie partie, comme déjà saint Augustin l'avait fait remarquer : *Sermo* 293, *P.L.*, XXXVIII, col. 1332, et *Contra Maxim. Arian.*, I. 2, c. 10, 2, P.L., XLII, col. 765.

l'éviter certains auteurs ont admis dans la nature humaine du Christ un être créé, — humain pour spécifier davantage, — ajoutant que la présence de cet être créé propre ne peut empêcher l'union hypostatique (8). Ils ont même cru pouvoir appuyer leur doctrine sur quelques rarissimes textes anciens.

Attardons-nous un moment à un de ces textes, celui de saint Sophronius, approuvé par le concile œcuménique de Constantinople en 680-681. Il faut le lire dans une édition critique, comme l'a fait remarquer Pohle, sinon il prouverait exactement le contraire de la thèse qu'on voudrait y voir s'ébaucher (9) : « Simul enim caro, simul Dei Verbi caro... in illo enim et non in se obtinuit existentiam ; una cum conceptione quippe Verbi haec producta sunt ad existentiam et unita sunt illi secundum hypostasim eo ipso momento, quo producta sunt ad existentiam realiter veram et indivisam ».

Or, l'existence, n'est-ce pas l'être, acte-efficient de la créature, et réellement distinct d'elle ? En lisant le texte de cette façon, on se rend coupable d'un vulgaire anachronisme. On prête à un auteur du VII^e^ siècle une distinction à peine soupçonnée alors, pour ne pas dire complètement ignorée, celle de la distinction réelle entre l'essence et l'être. La retrouve-t-on seulement au VIII^e^ siècle chez saint Jean Damascène ? Ne faut-il pas attendre le grand XIII^e^ siècle pour la voir conquérir sa place — de haute lutte — en théologie ?

Ce n'est pas tout. On se rend encore plus gravement coupable d'une erreur de vocabulaire en assignant au mot *existentia* un sens que sans doute lui donnent beaucoup de théologiens postscolastiques, mais ignoré de l'antiquité et même de saint Thomas et des grands scolastiques. Saint Sophronius a tout simplement voulu parler de la réalité objective de la nature humaine assumée, qui — et c'est bien vrai — n'est existante que dans l'union et par l'union. Elle est réelle, distincte, la nature humaine ayant absolument toutes ses perfections propres. Qu'on relise les canons du VI^e^ concile : il s'agissait bien contre les monothélites de définir l'intégrité, comme la distinction et la réalité de la

(8) J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 2, ed. 7^a^, Paderborn, 1921, p. 66.

(9) Ainsi L. Legrand, *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. 2, a. 2. Edit. *Theologiae Cursus Completus*, t. 9, Parisiis, 1837, col. 781. Lire le texte critique dans J. Pohle, *op. cit.*, loc. cit.

nature humaine du Christ. Le monothélisme dérive en ligne droite de l'apollinarisme, et c'est pourquoi le concile insiste avec tant de vigueur sur la distinction et l'intégrité de la nature humaine du Christ (10).

Mais on insiste ! Il n'y a qu'un être dans le Verbe incarné. Soit, concèdera-t-on, en tant qu'on entend parler d'un être personnel. Mais il y a un autre être que celui-là, et qu'on ne peut dénier à la nature humaine. Toute une école théologique se prononçait dans ce sens avant saint Thomas (11). Les tenants de cette opinion rejetaient, et avec raison, l'union avec une nature abstraite, indéterminée. Mais ils avaient observé, et concédé, que l'union s'était opérée avec une nature humaine concrète ou déterminée. Or. l'union de l'âme au corps, dans un individu déterminé, aboutit non pas simplement à une nature mais se parfait toujours et nécessairement dans un suppositum. Les voilà acculés à reconnaître dans le Christ deux suppôts complets. Ils eurent hâte de préconiser une distinction qu'ils tenaient pour libératrice, entre la personne et le suppositum. Le suppositum, s'il existe séparé, affirmèrent-ils, se termine à la personne : uni à une personne plus digne, il se cantonne dans sa seule « suppositalité » ; et alors il participe de la dignité plus parfaite en se nommant d'après elle. Le Christ-homme, Fils de Marie, était donc nominalement Fils de Dieu.

Cependant ils se trompaient gravement. Saint Thomas leur fera remarquer que sous la raison de « suppositalité », il n'y a pas de distinction réelle entre personne et suppôt, la personne n'étant proprement qu'un suppôt d'une nature plus parfaite, libre, partant sui iuris. Que la nature soit purement matérielle, végétale, animale, rationnelle ou non. elle est toujours créée dans un individu ou un suppôt ! Celui-ci résulte de l'union d'une matière première avec une forme substantielle, quel que soit le degré de perfection qu'elle occupe. Il est de toute évidence que le degré plus ou moins grand de perfection de la nature n'apporte aucune distinction essentielle à la raison de « suppositalité » : une pierre, une fleur, un animal et un homme sont tous des suppôts, ni plus ni moins (12). Cependant la « suppo-

(10) Denz-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, 290.
(11) C'est la première des trois opinions dont parle saint Thomas, cfr *Sum. Theol.*, 3, q. 2, a. 6.
(12) *Ibid.*, q. 2, a. 2 : « Quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona ».

sitalité » humaine, seule intellectuelle par sa nature, seule aussi libre, méritait, par cette plus grande perfection, d'être dénommée par une appellation spéciale, celle de personne, réservée aux suppôts d'une nature intelligente et libre (13).

Dire donc que la nature assumée, pour concrète qu'elle soit, est une « suppositalité », c'est dire qu'elle est une personne : et ainsi on aboutit nécessairement à l'hérésie nestorienne.

Il y a un autre inconvénient à cette doctrine. Qui parle d'une « suppositalité » parle d'un être constitué, et non pas seulement d'un être constituant (14). Or, il est manifeste qu'un être constitué a son être propre, sinon il ne ferait que concourir à la constitution d'un être plus complet que lui. C'est précisément ce que ces docteurs n'avaient pas vu. Et saint Thomas les conduira, par un raisonnement logique et serré, à admettre deux êtres complets dans le Christ, ce qui équivaut à devoir nier l'unité d'être dans le Verbe incarné et l'union hypostatique même.

L'étude de l'erreur médiévale, dont nous venons de retracer les grandes lignes, s'avère extrêmement importante pour situer le problème qui nous occupe. Est-il donc vrai que l'union de l'âme au corps fait toujours une « suppositalité » ? Parlons franc : l'union de l'âme au corps, même individuelle, constitue-t-elle toujours une personne ? Et si cette union se termine à une personne déjà constituée, ne descendra-t-elle pas nécessairement au rang de constituant ?

C'est la solution même du docteur Angélique ! S'il ne l'a pas trouvée, il l'a tellement parfaite en l'approfondissant, qu'on peut la nommer de son nom. Elle est l'aboutissement d'une poussée théologique dont les principaux artisans furent saint Augustin et saint Jean Damascène (15).

Cependant, la véritable position du problème n'a pas toujours été parfaitement comprise.

Aujourd'hui, en effet, beaucoup de théologiens, sinon la plupart, s'attardent à rechercher pourquoi la nature assumée n'est

(13) *De Pot. Dei*, q. 9, a. 3 : « Individuum in rationali natura speciali nomine nominatur ».

(14) *Quodl.*, 2, a. 4, ad illud : « Natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum ».

(15) Cfr notre article *Aux sources de la Théologie du Mystère de l'Incarnation*, dans *Nouv. Revue Théol.*, t. 63 1936, p. 689 ss.

pas une personne. Sans doute, cet aspect négatif de la difficulté ne saurait laisser le penseur indifférent. Mais cela ne nous avance pas beaucoup. Les solutions proposées sont d'ailleurs parfois peu satisfaisantes. Une première définit la personne humaine comme une nature complète existant sous son propre être (16). En concluant de là que la nature complète humaine du Verbe n'est pas une personne parce qu'elle existe par un autre être que le sien, on affirme une chose banale, évidente par elle-même. Cependant, existant par son propre être ou existant par un autre être, la nature existe semblablement dans les deux cas. En elle-même les deux modes d'existence n'apportent aucune différence. Or, l'appropriation dans l'être, cette école théologique la voudrait tenir comme constitutif de la personnalité. Mais cette appropriation, à y regarder de près, ne peut en aucun cas se trouver dans l'acte existentiel, pour la bonne raison que celui-ci ne comporte aucune détermination avant sa réception dans une nature créée. L'appropriation a donc son origine dans la nature et non dans l'être. Elle est une perfection de la nature individuelle complète, que conserve d'ailleurs la nature humaine assumée dans l'union hypostatique. Seulement alors son efficacité se trouve empêchée par le Verbe, Personne assumante (17).

Les partisans de cette théorie se sont laissé fasciner par certaines expressions comme : habere existentiam propriam, existere per se separatim, etc., les interprétant de l'acte d'être, au lieu de les appliquer à la substance humaine individuée (18). C'est là l'origine de leur erreur. Ce qui existe ou ce qui subsiste, c'est la personne : ce par quoi elle existe, c'est là un facteur qui n'entre pas dans sa définition, et qui est l'être-acte existentiel, si malencontreusement appelé *existentia*. Faut-il des textes ? Citons-en deux : un premier de la personne angéli-

(16) Le représentant le plus autorisé de cette explication est L. Billot. Beaucoup de théologiens modernes se sont rangés à sa manière de voir.

(17) « Persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet ». *Sum. Theol.*, 3, q. 2. a. 2. ad 2.

(18) C'est ainsi que, séparée du Verbe, la nature humaine individuée ne devient pas une personne parce qu'elle existera par un être créé, mais, dit saint Thomas, « ex hoc ipso esset homo illud compositum ex duabus naturis ». *3 Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5. C'est le composé qui est personne. Plus loin nous expliquerons pourquoi. Nous ne prétendons pas qu'elle n'ait pas besoin d'un acte-être pour exister.

que : « Nature et personne sont dans les anges réellement identiques », dit saint Thomas (19) ; voici un deuxième texte de la personne humaine : « L'homme n'est ni son humanité ni son être » (20).

On le voit par ces deux textes clairs, pour saint Thomas l'être n'appartient pas à la définition de la personne créée : l'être est le facteur efficient de son existence : la personne existe, elle est ce qui existe ; l'être est ce par quoi elle existe.

Par ailleurs ces auteurs ont trop négligé les passages où saint Thomas explique spécialement, et définit, la notion de personnalité, et dans lesquels il n'est pas question de l'être. Il y a des affirmations thomistes catégoriques inconciliables avec l'interprétation préconisée. Un exemple pourra suffire : « La nature angélique ne diffère pas réellement de la personne angélique, enseigne saint Thomas » (21). Or, si la personne doit se définir la nature *et* l'être, elle ne saurait être réellement identique à la nature, qui n'a jamais l'être. Sans doute y a-t-il une distinction de raison : mais l'école dont nous parlons préconise une distinction réelle, inconciliable avec le texte cité et tant d'autres.

Enfin, il faudrait, d'après cette école, que l'être-acte et la substance composent un être personnel. Cependant l'être-acte ne compose pas. Il suffira de lire une déclaration thomiste à ce sujet : « Esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma ». lit-on *Quodl.*, 9, a.6 ; et c'est à cause de cela que l'intelligence angélique distingue « quod aliud est ipse (le masculin indique la personne) et aliud esse suum », comme saint Thomas s'exprime dans la *Somme.* I, q. 12, a. 4, ad 3.

Le rôle de l'être existentiel se réduit donc à faire exister. Si ce qui est ainsi réalisé dans l'ordre créé est la substance particulière, simple ou composée, on aura la personne ; si au contraire, on n'aboutit qu'à une partie de la substance, par ex. l'âme, même séparée, ou à n'importe quel autre élément constituant de l'être substantiel, on n'aura pas de personne. Ce qui

(19) « Quae duo (sc. natura et hypostasis) in subtantiis immaterialibus secundum *rem* sunt idem *omnino* ». *De Pot. Dei*, q. 9, a. 3, ad 4.

(20) *Contra Gent.*, I. 4, c. 11. Voir les preuves dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937, p. 23 ss.

(21) « In simplicibus non differt *re* natura et persona ». *3 Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2, sol. Voir surtout le texte du *Comp. Theol.*, c. 211 : « In aliis hominibus *unio animae et corporis* constituit hypostasim et suppositum *quia nihil aliud est praeter haec duo* ».

distingue surtout la personne de tout le reste, c'est ce qu'elle est un constitué et non pas un constituant.

Une autre école thomiste a comme chef de file le prince des commentateurs de saint Thomas, le grand Cajetan. Elle a depuis longtemps obtenu le suffrage presque unanime de l'École dominicaine. Elle tient les passages explicites traitant de la notion de la personne comme insuffisants. Ne voit-on pas Cajetan, dans son commentaire sur la q. 29 de la première partie de la Somme, renvoyer le lecteur à la q. 2 de la troisième partie ([22]) ? Faut-il donc attendre la q. 40 pour comprendre la q. 29, comme on l'a prétendu ([23]) ? Procédé aussi étranger que contraire aux habitudes du docteur Angélique, et peu conforme à sa méthode. Si tout n'est pas dit à la q. 29, le reste cependant devra s'interpréter en accord avec les explications et les preuves y données. Ces explications ne laissent d'ailleurs rien à désirer : elles sont parfaitement claires.

Cajetan a introduit dans la notion de personnalité un élément nouveau, distinct et de la nature — individuelle, s'entend — et de l'être. Que la personne soit distincte de l'être, acte par lequel elle existe ou subsiste, on doit l'admettre avec lui. Mais que la seule substance individuée ne soit pas réellement identique au suppositum, il faut le rejeter : le texte sur l'identité réelle de la nature angélique avec sa personnalité, ci-devant cité, oppose à l'interprétation cajetaniste le démenti le plus formel.

Mais cette école part d'un fait : la nature humaine assumée par le Verbe, nature individuelle et privée de la personnalité lui convenant naturellement, convient certes en perfection avec les natures individuées des simples hommes. Or, la privation de la personnalité ne s'explique nullement par une pure négation, quoi qu'ait prétendu l'école scotiste à ce sujet : ce ne serait rien expliquer. La personnalité est donc une perfection positive. En quoi une telle perfection peut-elle consister ? D'après Cajetan elle parfait la substance individuelle, lui communiquant son complément plénier, la finissant en un mot, la rendant par le fait un tout complet et achevé. De là suit qu'elle devient incommunicable et apte à l'existence.

(22) Cajetan, *Comm. in 1 partem Sum. Theol.*, q. 29, a. 1.

(23) « La q. 29, a. 4 demande à être confrontée avec la q. 40 tout entière pour être comprise ». L.-B. G. dans *Revue Thomiste*, n.s., t. 18, 1935, p. 281.

La nature humaine communiquée au Christ ne peut donc pas avoir cette perfection. A cette perfection Cajetan a donné le nom de subsistance. Certains de ses disciples la nomment la personnalité lorsqu'il s'agit des êtres intellectuels. Est-elle une perfection ? En un sens, oui, puisque métaphysiquement parlant il est plus parfait d'exister par soi-même, surtout avec l'exclusion d'appartenance, même possible, à un autre...

Mais c'est ici le point faible de la doctrine cajetaniste. Perfection dit acte. A son tour, acte dit illimitation. Or, rendre incommunicable, de fait, est une limitation, une délimitation si l'on veut. Recourons à un exemple : la blancheur est un acte, sans limites dans sa perfection. En elle-même et par elle-même la blancheur ne limite et ne détermine rien. Pour la limiter, il faut qu'elle soit reçue dans une puissance qui la déterminera ou la mesurera. Sans doute la blancheur perfectionne son sujet d'inhérence : ce fait n'enlève rien au principe d'après lequel un acte ne limite pas, mais doit être limité par un agent distinct dont c'est la propriété de le réduire à sa proportion. De même, conçue comme un acte réel distinct, la subsistance cajetaniste a besoin d'être limitée. La vraie raison de l'incommunicabilité, que saint Thomas appelle aussi l'individualité, doit donc, si l'on veut éviter une contradiction, avoir son origine dans une puissance, et alors, en fin de compte l'incommunicabilité s'enracine dans la nature humaine qui limite, et non pas dans la subsistance qui par principe est illimitée (24).

Les deux manières de concevoir la personnalité dont nous venons de parler, on peut hardiment les rejeter. Admettons provisoirement, sans l'avoir prouvé, que la personnalité humaine n'est autre que la substance individuée d'une nature rationnelle : l'être en sera l'acte réalisateur, mais distinct ; l'essence sera son aspect notionnel selon son rapport à l'être, mais sans détermination, — essence dérive de esse : en tant qu' « êtres » les créatures sont des essences ; — la subsistance sera l'aspect notionnel propre de cette identique substance selon son rapport

(24) Nous avons collectionné plusieurs textes dans notre article *Individuum Vagum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 37, 1934, note 86. Transcrivons-en un : « Singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione eius, sc. per materiam quae esset pars definitionis eius si definiretur ». *3 Sent.*, dist. 2, q. a. 3, exp. text. — Donc par une puissance et non par un acte.

à *son* acte-être ; la substance sera l'aspect notionnel selon son rapport aux accidents surtout individuels ([25]).

Mais alors, objectera-t-on, il n'y aura absolument aucune différence entre une substance individuée unie et une substance individuée non unie. N'est-ce pas la crainte de cette inévitable conséquence qui a fait reculer les tenants des deux systèmes que nous venons de critiquer ? Eux ont trouvé une réponse élucidant pour de bon l'inéluctable hérésie qui se dessine logiquement au bout de votre affirmation ! Ils ont trouvé une réponse ? Commode, sans doute, et banale ajouterons-nous. Elle n'a qu'un tort : elle n'est pas vraie.

Reprenons encore une fois le texte du docteur Angélique déjà cité : La nature angélique est réellement identique à sa personnalité. Or, Dieu est tout-puissant. Comme il a pu s'unir une nature humaine, il peut évidemment aussi s'unir une nature angélique. Nous avons choisi cet exemple afin de bien faire saisir la difficulté, et aussi afin de ne pas avoir l'air de proposer une hérésie : nous restons pour le moment dans le domaine des possibilités... Eh bien ! une nature angélique assumée, malgré l'identité réelle qu'elle puisse avoir avec sa personnalité, ne serait pas une personne. Pourquoi ?

C'est ici le point délicat. La personne est un constitué. Tout ce qui est dans le constitué, que ce soit une partie, par ex. un bras, ou une forme, même subsistante, par ex. l'âme, ne peut pas être une personne : tout cela sont des constituants. Or, une nature angélique séparée est un constitué : mais une nature angélique assumée n'est qu'un constituant. Dans ce dernier cas, en effet, elle ne fait plus qu'office de nature ; la nature c'est ce par quoi une personne se situe dans une espèce déterminée, sans plus. Ce qui empêche que la nature angélique soit aussi un constitué, c'est précisément la Personne assumante, puisque celle-ci est déjà parfaitement constituée. La nature angélique

(25) « Si accipiatur unumquodque ut *quod est,* sic *unum et idem* dicitur essentia in quantum habet esse, subsistentia in quantum habet tale esse, sc. absolutum, et substantia secundum quod substat accidentibus ». *1 Sent.,* dist. 23, q. 1, a. 1. Nous avons exposé ailleurs, — *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937, — que le « quod est » n'est autre que le suppositum, ou la personne. Dans le texte cité bien noter le « unum et idem ». Selon différents aspects — « in quantum » — ce même et identique « quod est » est dit essence, subsistance et substance. On sait que dans les anges le « quod est » est réellement identique avec la nature.

limitera son rôle de fait à une fonction naturelle : par elle la Personne divine sera ange, disons mieux, sera aussi ange.

Et au point de vue de l'être ? Il faut d'abord déterminer de quel être il s'agit. L'être a deux acceptions principales : il désigne ou l'acte efficient de la créature (ce que beaucoup appellent *existentia*), ou l'être effectué. Comme l'être efficient est acte, il ne contient aucune détermination en lui-même, et nous le nommons d'après la puissance réalisée par lui. Un tel être (acte), la nature assumée n'en a pas : la Personne assumante y supplée. Comme effectué ensuite, l'être se dit de tout ce qui existe réellement. Mais ce qui existe réellement le peut être de deux façons : c'est premièrement ce qui existe, ou, en d'autres mots, ce qui immédiatement est réalisé par l'être-acte-efficient. Et ainsi, dans l'ordre créé, seule la substance existe ou subsiste. Tout le reste, la nature, les parties, les formes partielles ou accidentelles, ne reçoivent pas immédiatement l'être-acte-efficient, mais tous ces éléments ne sont que pour autant qu'ils concourent à la constitution de la substance. Ainsi la nature ne sera réelle que pour autant que la substance sera spécifiquement déterminée par elle : la nature « est » ce par quoi la substance est telle, par ex. humaine. Ce n'est donc pas elle qui existe proprement, mais elle existe dans la substance, dont elle partage l'acte-efficient, en concourant à la constituer. Il faut en dire autant de tous les agents constituants de la substance. Par ailleurs nous concevons le constitué substantiel déjà achevé, — selon une priorité de nature, — avant que l'être efficient le réalise.

D'après notre mode de concevoir, en effet, tous ces éléments composants effectuent un seul être constitué : et c'est celui-ci qui reçoit l'acte d'exister, c'est celui-ci, et non les composants, qui est le suppositum. L'être propre (réalisé) des composants est par suite conséquent à leur présence dans l'être réalisé, composé parfois mais toujours unique, de la substance. Nous dirons donc que la substance se crée proprement, que les composants, tous, se concréent... Voulons-nous abstraitement considérer l'être (effectué) d'un des composants, p. ex. de la nature, nous ne pourrons le dire être que secondairement, c'est-à-dire en tant qu'il est réellement ce par quoi la substance est telle, et pour autant seulement qu'il se trouve dans la substance.

Or, la substance individuée humaine unie au Verbe est tout

entière, non ce qui existe, mais ce par quoi le Verbe est homme. Elle ne répond donc qu'à un élément composant ; ce qui existe, notons le soigneusement, ce n'est pas l'acte-efficient, mais la puissance réalisée... il se fait que dans le Verbe, c'est l'acte ou l'être lui-même : en Dieu, en effet, c'est l'acte-efficient lui-même qui existe, contrairement aux créatures, où cet acte est seulement ce par quoi elles existent.

Il y a plus. Comme le constitué divin est l'être même, infiniment parfait, il va de soi que l'Incarnation ne peut lui apporter aucune augmentation d'être. Sa nature humaine, qui est en fait une substance individuée, ne pourra donc pas concourir à la constitution de son suppositum. Dans les créatures tous les composants concourent à la constitution de l'être (réalisé) « suppositaI », — conçu selon une priorité naturelle, — et à actuer par l'être-efficient. Dans l'Incarnation c'est impossible. La substance humaine assumée ne constitue donc pas l'être du Verbe, ni son propre être (créé ou créable).

Quel être donc lui assigner ? Un être pareil à celui que par une opération abstractive nous avons, dans une substance créée, concédé à la nature ou à une partie : être de conséquence ou secondaire, résultat de leur présence dans un suppositum substantiel.

Enfin, cet être dépend absolument de l'être constitué « suppositaI ». Sans lui il n'est pas. Il serait absurde de prétendre qu'une nature créée puisse « être » sans lui. Enlevez l'être « suppositaI », et aucun composant ne pourra plus exister, parce que seul l'être « suppositaI » est créable. Il suit de là encore qu'aucun composant ne possède un être quelconque sans participation de l'être « suppositaI ».

Et telle « est » la nature humaine unie au Verbe. Certes, il y a ici pour nous une chose qui nous dépasse, et c'est précisément comment l'être propre du Verbe puisse être aussi l'être « suppositaI » de la nature assumée ([26]).

Mais pour toutes ces raisons nous confessons avec saint Thomas qu'il n'y a qu'un être dans le Verbe incarné, que, si la nature humaine est réelle en Lui, ce ne peut être que comme

(26) « Hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est*, sed ut *quo* aliquid *est* ». *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, ad 4. Nous avons démontré que le « quod est » est la personne : *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937.

conséquence de son union dans le suppositum divin. Enfin, elle ne peut obtenir qu'un être propre de composant, dont le concours n'augmente aucunement l'être « suppositai » déjà parfaitement constitué dans son ineffable perfection infinie (27).

On voit dès lors pourquoi la substance humaine unie n'est pas une personne. Si l'on peut dire avec saint Augustin et saint Thomas qu'elle est « une » personne avec le Verbe, elle-même n'est qu'une nature. Pour qu'elle constitue son propre être « suppositai », il suffirait de la séparer du Verbe. Séparée elle existera en appelant un être-réalisateur de son existence ; unie elle existe de l'existence « suppositale » du Verbe : unie, son acte d'être est d'une façon ineffable l'être du Verbe, être qui est sa personnalité.

On ne peut donc pas dire que le Verbe fait homme est une créature. La dénomination de créature s'adresse proprement non pas à un facteur constituant, mais à la substance constituée, dans notre cas à l'être personnel du Verbe. Tout au plus peut-on concéder que la nature humaine unie, considérée en elle-même, a une entité conséquente à son existence dans le Verbe. Cette entité est absolument dépendante de l'union hypostatique, et n'est pas réelle sans elle (28).

Point n'est besoin, dans notre interprétation, de nier l'authenticité de l'opuscule de Unione Verbi Incarnati (29), ni de s'évertuer à lui trouver une priorité chronologique hypothétique à la q. 17 de la troisième partie de la *Somme* (30). Il n'y a dans les deux exposés qu'aspects différents, comme dans d'autres passages parallèles. Saint Thomas attaque le problème différemment, ou par le haut, c'est-à-dire en partant de l'être « suppositai » divin, ou par le bas, c'est-à-dire en considérant la nature assumée dans son rapport avec son Suppositum ; parfois il consi-

(27) « Persona Filii Dei... simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam, quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam ». (*De Un. Verbi* inc., a. 4.

(28) « Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, non significatur ut quod est (= suppositum), sed ut quo aliquid est (= natura) ». *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, ad 4.

(29) Caietanus, *Comm. in 3 partem Sum. Theol.*, q. 17 a. 2, VI.

(30) A. d'Alès, *Thomisme*, dans *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, t. 4, 4e éd., col 1707, note.

dère en Lui-même l'être divin, parfois il cherche à déterminer l'être de la nature humaine unie.

Par manière de conclusion, résumons notre étude en deux phrases : le suppositum ou la personne est un être constitué, distinct de l'être-efficient dans les créatures, mais pas en Dieu ; — par suite, unie par l'Incarnation, la nature humaine, qui de fait est une substance individuée, n'effectue pas son suppositum, qui, étant divin, est déjà constitué de toute éternité : elle-même existe ou est une existence par son union au Verbe, obtenant de là un être propre de constituant, sans plus.

Voilà comment se pose le problème théologique de l'unité d'être dans le Christ. Nous avons voulu plutôt poser le problème que le résoudre.

Ta-tung (Mongolie).

Eug. SCHILTZ, C.I.C.M.
professeur de théologie au séminaire de Ta-tung.

LE Ve CONCILE PROVINCIAL DE MALINES ET LA LOI DU JEÛNE

I. *Mouvement d'idées avant le concile.*

Depuis une vingtaine d'années, se développe un mouvement doctrinal intéressant sur un point très précis de la loi du jeûne : la quantité d'aliments que l'on peut prendre au petit déjeuner du matin et à la collation du soir. Des moralistes, préoccupés du fait qu'une infime minorité de fidèles seulement observe encore la loi du jeûne, ont pensé que cet abandon était dû à la mesure sévère et rigide des 2 onces de nourriture permises le matin, des 8-10 onces du soir. Ce n'est là, pensons-nous, qu'une des causes de la situation actuelle (1). Toujours est-il que la façon mathématique, un peu simpliste, mais commode, dont on proposait habituellement les obligations du jeûne, doit avoir contribué au recul de la pratique. A cause des limites strictement déterminées, beaucoup de chrétiens raisonnablement se considéraient comme excusés ; beaucoup d'autres demandaient une dispense que l'on pouvait légitimement leur accorder.

Le Code, d'autre part, en 1918, contre l'attente peut-être de certains, avait maintenu tout l'essentiel de la loi : celle-ci est d'ailleurs trop fondée en sain ascétisme et en vénérable tradition liturgique pour pouvoir être abrogée, sans un réel dommage pour les âmes.

C'est un article de l'*Ami du clergé* en 1921 (2) qui semble avoir été, après la publication du Code, le point de départ d'un essai de révision d'une fixation trop peu adaptée aux circonstances présentes. Le mouvement fut suivi par des canonistes représentant presque tous les diocèses de Belgique (3) ; en

(1) Cette assertion est bien prouvée dans l'article très documenté et très doctrinal du Rév. M. Browne, *The ecclesiastical Fast,* dans *The Irish ecclesiastical Record,* 1936, vol. 47, p. 255.

(2) *Ami du clergé,* 1921, p. 593-602.

(3) A. Gougnard, dans *La Vie diocésaine* (Malines), 1923, p. 239 et *Ephemerides theologicae Lovanienses,* 1927, p. 207 ; E. Ranwez, dans *Collationes Namurcenses,* 1928, p. 99 ; St. Willems, dans *Collationes Brugenses,* 1931, p. 296 ; F. Blaton, dans les *Collationes Gan-*

Hollande (4), en Angleterre (5), en Italie (6), l'on accueillit favorablement cet essai loyal de sauver la pratique si salutaire du jeûne. La controverse sur l'obligation de la norme absolue (the absolute standard) ou de la norme relative (the relative standard) a été portée jusqu'en Amérique (7).

Nous n'avons pas à reproduire ici, dans le détail, arguments et suggestions de tous ceux qui ont écrit sur ce sujet au cours des dernières années (8). Rappelons seulement que ce que l'on voulait promouvoir c'était une mesure « plus relative » aux nécessités de chacun ; on adoptait volontiers comme norme cette quantité qui, sans changer le frustulum et la collation en vrais repas, permettait cependant de s'acquitter, sans trop grande difficulté, au jour de jeûne, de ses devoirs d'état coutumiers (9). Quant à l'*obligation* d'adopter cette norme nouvelle pour ceux à qui elle suffirait, les auteurs semblaient ne pas vouloir se prononcer (10) ; et pour cause. Leurs tentatives n'avaient pas encore la consécration officielle suffisante.

II. *Les décrets du V^e^ concile de Malines.*

Le 9 juin 1937, les évêques de Belgique, réunis en concile provincial à Malines, ont estimé devoir prendre des mesures au

davenses, 1933, p. 16 et 69 ; A. Vermeersch, dans *Periodica,* 1933, p. 60* et *Theologia Moralis,* III[3], n. 805 ; Genicot-Salsmans, *Institutiones theologiae moralis,* edit. 13, 1936, I, n. 437 ; Claeys-Bouuaert-Simenon, *Manuale Iuris Canonici,* III[3], p, 56, n. 2.

(4) W. Mulder, *Om het behoud van de vastenwet,* dans *Nederlandsche Katholieke Stemmen,* 1933, p. 267.

(5) E. J. Mahoney, *Why do Thy disciples not fast,* dans *Clergy Review,* t. V, 1933, p. 124.

(6) D. L. Oldani, *La legge del digiuno ecclesiastico,* dans *La scuola cattolica,* 1936, p. 515.

(7) L. J. Twomey, S.I., *The Lenten Fast : Is it an insupportable Burden ?* dans *The Ecclesiastical Review,* 1938, t. 98, p. 97.

(8) J. Carles, *L'avenir de la loi du jeûne. Etude de morale et de physiologie,* dans *N.R.Th.,* 1936, p. 139 ; M. Gerlaud, *Le jeûne et notre temps,* dans *Revue Apologétique,* 1938, t. 66, p. 307.

(9) Dans une petite brochure « *Houd den Vasten ongeschonden* » publiée en 1929, par les Bonden van het Heilig Hart et approuvée par le cardinal-archevêque de Malines, on trouve cette norme proposée comme règle pratique. Ultérieurement on la déterminait en disant que l'on pouvait prendre le matin la moitié du déjeuner habituel, le soir le tiers du souper.

(10) A l'exception toutefois de Browne, *art. cit.,* p. 267.

sujet de la pratique du jeûne dans leur pays. Les décrets qu'ils ont portés à cette occasion, approuvés par la S.C. du Concile le 7 avril 1938, ont été promulgués le 31 mai 1938. Replacés dans les circonstances décrites ci-dessus, ces décrets présentent un intérêt doctrinal et pratique considérable. Nous reproduisons intégralement les textes qui touchent spécialement à la question dont nous parlons :

Décret 65. Ecclesia, praecipiendo ieiunium et abstinentiam, vult ut fideles se exerceant in peccatis expiandis, in refrenando appetitu inferiore et in carnis insolentia reprimenda. Qui finis, tam animae salutaris, nec valetudini contrarius sed potius utilis, oportet ut omni modo praedicetur ac inculcetur, praesertim cum in potissimis mali socialis quo affligimur causis sensualitas merito recenseatur.

Décret 68. « Lex ieiunii praescribit ut nonnisi unica per diem comestio fiat ; sed non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere... » (can. 1251). Quoad ciborum quantitatem et qualitatem in his refectiunculis admissorum, serventur usus in nostris regionibus probati.

Décret 69. Primarium legis ieiunii obiectum, scilicet unicam tantum plenam comestionem per diem, prae oculis habentes, ne mutent fideles frustulum matutinum in ientaculum nec collationem vespertinam in coenam. Eae ne proponantur legis interpretationes quae eiusdem essentiam immutent, sed neque eae quae eius observationem reddant permultis practice impossibilem ; modus humanus servandi legem suadeatur, potius quam plerique fideles declarentur a lege immunes.

Ubi speciatim de quantitate ciborum determinanda agitur, salva conditione unicae plenae comestionis, ratio haberi potest complexionis corporis, aetatis, occupationis personae ieiunantis, item durationis ieiunii. Generatim unicuique licebit tantam cibi quantitatem sumere quanta cuique necessaria est ad vitandam indispositionem quae ipsum impediat quominus officia status convenienter adimplere valeat ; et ex eo quod ieiunium quadragesimale, utpote longum et continuum, difficilius sustinetur quam ieiunia vigiliarum et quatuor temporum, refectiunculae paulo abundantiores infra illud permitti possunt.

Décret 70. Ita fas est sperare fore ut fideles ad spiritum mortificationis et poenitentiae redeant ; cavendum est ne lex

ieiunii, quae tam salutaris est quaeque exemplo Christi Domini doctrinaque Patrum ab exordiis Ecclesiae orta est, desuetudine pereat.

III. *Remarques et conclusions.*

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que le concile a légiféré exactement dans la ligne du mouvement d'idées que nous avons rappelé tantôt. Mais quelles sont les conséquences pratiques de cette législation ? Nous essayerons de les indiquer en répondant à quelques questions précises que nous avons entendu poser à diverses reprises depuis la promulgation des décrets du concile.

1°) Est-ce vraiment jeûner que de le faire d'après la méthode proposée par le concile ?

2°) Pour qui s'estimerait en état d'observer ainsi le jeûne, y aurait-il une obligation grave à le faire ?

3°) Quel doit être le rôle des prêtres, des confesseurs en ce qui regarde la diffusion de cette nouvelle manière de jeûner ?

4°) Comment diriger les fidèles dans la détermination de la quantité qu'ils peuvent prendre aux deux petites réfections ?

A la première question, certains répondent comme suit : D'après la loi générale (c. 1251, § 1) la quantité qu'on peut prendre aux deux petites réfections est fixée par la coutume approuvée du lieu (probata locorum consuetudine). Un décret de concile provincial ne peut faire surgir « une coutume approuvée ». Dès lors, aussi longtemps que la norme nouvelle n'est pas passée dans les habitudes de ceux qui jeûnent, et cela pendant le temps requis pour qu'il y ait coutume (11), elle ne constitue pas une réelle façon de jeûner.

Il y a ici une méprise sur le sens de l'expression « coutume approuvée ». On veut y voir une application des canons 25-30 qui déterminent comment s'établit un droit coutumier. Or, ce n'est pas de cela qu'il s'agit au c. 1251, § 1, mais bien d'un usage local approuvé (12).

(11) Cfr Fabregas, *De re quadragesimali, Periodica,* 1936, p. 80*.

(12) Nous empruntons cette remarque fort importante à K. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Görres-Gesellschaft,* 74 Heft, Paderborn, 1937 : « C. 1251 lässt die Menge und Art der Fastenspeisen nach der probata locorum consuetudo bestimmen. Dabei hat der Gesetzgeber sicher nicht an Gewohnheitsrecht, sondern an die durch

L'on insiste : « Précisément, dans nos régions, l'usage était de prendre le matin 2 onces, le soir 8-10. La méthode nouvelle, théoriquement proposée, timidement appliquée de ci de là, n'était pas encore consacrée par les habitudes des « jeûneurs ».

Cette nouvelle objection, en tant qu'elle réclame un usage déjà établi en fait, nous paraît trop exigeante. Comment, selon cette manière de voir, la loi du jeûne pourrait-elle jamais être introduite dans des contrées nouvelles ? Comment surtout, dans cette hypothèse, justifier des mitigations de la discipline, comme l'histoire de la loi du jeûne en présente tant, et comme le c. 1251, § 1 en laisse prévoir ? S'il faut toujours attendre qu'un usage soit tout à fait généralisé pour qu'il devienne légitime, il faut admettre que beaucoup ne jeûnent pas réellement aux périodes de transition. En d'autres termes, l'objection ne tient pas suffisamment compte du rôle qui revient à l'autorité locale dans l'application de la loi générale du jeûne à des circonstances particulières de temps et de lieu.

Il nous semble évident qu'à une période d'abandon fort généralisé de la pratique du jeûne, et de controverse doctrinale sérieuse sur ses vraies exigences, il appartient aux Ordinaires compétents — et mieux encore à un concile provincial — de fixer ce que l'on peut considérer, à l'avenir, comme usage légitime, à cet endroit. Est-ce vraiment déraisonnable d'appeler désormais cette norme « probata loci consuetudo » ?

On semble d'ailleurs ne pas assez tenir compte du fait que les décrets de Malines ont été approuvés par la S. Congrégation du Concile, à qui il appartient de veiller à l'observation des préceptes de la vie chrétienne (c. 250, § 2).

Etant données l'existence et la diffusion de la controverse dont nous avons parlé, on est en droit de penser que les décrets du concile de Malines sur le jeûne, et surtout le d. 69, ont attiré spécialement l'attention des reviseurs romains. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'un document officiel propose une norme vraiment relative aux besoins de chacun.

die Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse andersgeartete Ernährungsweise aller Länder und Völker gedacht und somit die Landes- und Ortssitte zur Richtschnur bestimmt. » — Telle était déjà l'opinion du P. Vermeersch, *Epitome I. C.*, II[5], n. 566. Il est intéressant de noter que le concile de Malines (d. 68) emploie les mots « usus probati » au lieu de « consuetudo probata ».

Sans doute, l'intervention de la S.C. du Concile ne constitue pas une approbation spécifique de la méthode nouvelle ; mais ce n'est pas non plus l'équivalent de la concession d'un indult particulier, qui par le fait même qu'il permettrait un adoucissement de la loi, consacrerait la valeur normative de l'ancienne méthode. En fait, et beaucoup plus simplement, l'approbation romaine signifie que, pour tous les fidèles de Belgique, la norme proposée au d. 69 est une ligne de conduite sûre et constitue, par conséquent, une façon bien authentique de jeûner. Ayant ainsi nettement fixé notre opinion en réponse à la première question, la solution des autres pourra être fort brève.

2°) Celui qui est capable de jeûner selon la méthode nouvelle est, en Belgique, tenu à le faire. Si sa conscience est suffisamment éclairée sur la gravité de la loi du jeûne en elle-même, il n'aura pas grande difficulté à comprendre qu'il est pareillement gravement obligé à suivre la nouvelle méthode, si elle lui permet de jeûner, sans les inconvénients notables qui jusqu'ici l'excusaient ou lui permettaient d'être dispensé. D'autre part, puisqu'on pourra dorénavant déposer toute espèce d'anxiété au sujet de la quantité « mathématique » permise, l'observation du jeûne revêtira facilement un caractère de spontanéité et de liberté qui la rendra beaucoup plus sympathique et bienfaisante.

3°) Les prêtres, catéchistes, prédicateurs, confesseurs ont à suivre une ligne de conduite bien nette qui leur est tracée par le concile.

Ils ne proposeront plus les normes rigides qui rendent l'observation du jeûne pratiquement impossible à un très grand nombre ; ils inculqueront une méthode plus humaine qui permettra de ne plus considérer comme excusés la plupart des fidèles (d. 69). C'est dans la prédication, l'enseignement du catéchisme, à l'occasion des demandes de dispenses, éventuellement par des tracts ou brochures, qu'il faudra faire connaître et répandre la méthode nouvelle. C'est le moment de rappeler ici la remarque finale du P. Vermeersch dans l'article dont nous parlions tantôt [13], remarque souvent citée depuis lors : « A qui déclare ne pouvoir jeûner, l'on a coutume de répondre : « Je vous dispense » et ainsi, il ne se soucie nullement de la loi. Que si on lui disait : « Vous pouvez jeûner en prenant ce

(13) *Periodica*, 1933, p. 68*.

dont vous avez réellement besoin » il ne négligerait pas totalement de se mortifier. »

La certaine indétermination qu'admet la norme nouvelle invitera à mettre l'accent davantage sur la générosité dans la mortification, sur l'esprit de pénitence et de réparation, et moins sur la crainte de la transgression de la loi. C'est ainsi semble-t-il que l'on arrivera le plus vite à remettre en vigueur l'observation du jeûne. Aussi pensons-nous qu'il serait imprudent de parler immédiatement à la foule de l'obligation grave de jeûner selon la manière nouvelle, obligation que nous venons d'admettre cependant dans le cas de consciences bien éclairées, chez un chrétien fervent et instruit, un prêtre, un religieux. Dans la masse des fidèles, en effet, l'idée de l'obligation grave du jeûne ecclésiastique semble s'être si fortement obscurcie qu'il serait peu sage de vouloir le réintroduire brusquement, même avec une certaine mitigation. Beaucoup reculeraient devant la mortification qui leur serait imposée. Des fautes qui ne sont très souvent que matérielles se changeraient en péchés formels. On ne remontera la pente qu'assez lentement ; le concile de Malines veut qu'on la remonte (d. 70). Seuls des efforts patients, coordonnés et unanimes y arriveront.

4°) Mais enfin dira-t-on, une norme relative est bien malaisée à introduire dans la pratique. Tel s'imaginera jeûner encore qui prendra au petit déjeûner les cinq tartines dont il a besoin pour s'acquitter convenablement, sans inconvénient notable, de ses rudes travaux de la matinée.

La réponse à cette boutade est facile : qui agirait ainsi montrerait n'avoir pas lu attentivement la première phrase du décret 69 : les frustulum ne peut devenir un vrai déjeuner, la collation du soir un souper proprement dit.

En d'autres termes, il restera encore, après la mitigation de la loi, des cas où le jeûne ne sera pas possible en raison de la santé insuffisante ou du travail particulièrement onéreux. Un ouvrier mineur ou un terrassier n'aura pas à essayer d'adapter la méthode nouvelle à son rude labeur. Le concile de Malines n'a entendu en aucune façon supprimer toutes les causes d'excuse et de dispense, ce qui pratiquement reviendrait à supprimer la loi dans son élément essentiel : un seul repas complet par jour (c. 1251, § 1 — d. 68 et 69).

Que les confesseurs et prédicateurs engagent les fidèles qui

ne jeûnaient pas jusqu'ici à rechercher sincèrement, par un essai loyal de réduction progressive, la norme qui leur permette de vaquer sans difficulté notable à leur devoir quotidien. Aux plus généreux on pourra suggérer la règle si souvent inculquée par saint Ignace : s'incliner d'abord dans le sens de la libéralité, du sacrifice plus grand afin de parvenir plus efficacement et plus rapidement au juste milieu. L'approbation du confesseur enlèvera toute inquiétude, même si la mesure choisie eût pu être un peu plus généreuse. Toutefois, comme nous l'avons dit, si l'on veut sincèrement jeûner, la norme relative devra nécessairement pour tous rester en deçà de certaines limites *absolues*. Ce sur quoi il sera bon d'insister en Belgique, c'est sur l'interdiction de prendre une seconde petite réfection au cours de la matinée (14), et surtout le goûter dans l'après-midi. Pour beaucoup, il y aura déjà là matière à une privation assez sensible. Tant au petit déjeuner qu'à la collation du soir, il faudra, selon l'usage en Belgique, s'abstenir d'œufs, de viande, de jus de viande (15).

Une dernière question se pose : ceux qui jusqu'ici jeûnaient, en s'en tenant à la détermination stricte, sans être pour cela empêchés de poursuivre convenablement l'accomplissement de leurs devoirs d'état, peuvent-ils élargir quelque peu leur régime ? On ne voit pas bien comment, en s'en tenant aux termes du décret 69, on pourrait leur permettre de prendre plus que ce qui leur suffisait jusqu'ici. Que si, comme ce sera sans doute le cas pour certains, ils étaient incapables d'observer tous les jours de jeûne, ils pourront désormais, en augmentant un peu leur ration, jeûner tout le carême. Au reste, il ne leur viendra pas à l'idée de jalouser leurs frères qui ont l'humiliante faveur d'avoir besoin d'un peu plus de nourriture pour soutenir le

(14) Rien n'est à changer évidemment quant aux points suivants communément admis par les moralistes : la boisson prise en dehors des repas ne rompt pas le jeûne ; de très petites quantités de nourriture solide ne constituent pas matière à violation grave de la loi.

(15) On nous faisait à ce propos une autre difficulté contre l'introduction de la norme nouvelle : « S'il est vrai que certaines personnes pourront, en prenant une quantité un peu plus forte matin et soir, observer le jeûne, et devront, d'après vous, le faire, les voici obligées par le fait même à changer leur menu habituel : elles devront désormais s'interdire à ces repas les œufs et la viande ». La conclusion est logique. Il se peut fort bien qu'elle n'entraîne pas de trop lourds inconvénients. S'il en était autrement, il y aurait là motif d'excuse ou de dispense.

jeûne. Sans compter, comme nous l'avons laissé entendre plusieurs fois, que la méthode nouvelle laissera nécessairement place à plus ou moins de générosité dans la mortification. Ceux qui l'appliqueront plus strictement n'en retireront que plus de mérites. En tout cas, ceux qui estimeraient devoir continuer à jeûner comme jadis pourront et devront, pour le plus grand bien commun, supprimer de leur façon de faire tout ce qui ressemblerait à des inquiétudes minutieuses ou des précisions mathématiques au sujet de la quantité permise.

Nous ne nous vantons point d'avoir épuisé toutes les questions soulevées par les récents décrets de Malines. Nous aurons certainement l'occasion de revenir à la casuistique du jeûne. Mais il nous paraissait utile de mettre sans trop tarder les lecteurs de la *N. R. Th.* au courant des importantes décisions prises par le V^e concile provincial de Belgique en cette matière.

E. BERGH, S.I.

VIE PUBLIQUE ET MORALE CHRÉTIENNE

En face de la Tchécoslovaquie mutilée.

L'humanité n'a guère le droit d'être fière des événements de septembre 1938 ; l'humanité chrétienne surtout ne peut qu'en être profondément humiliée. Il est inutile de rappeler encore des faits qui sont dans toutes les mémoires. Mais quoi qu'on pense des conclusions auxquelles on a abouti à Munich et de leur véritable portée, et quelque légitimes qu'aient pu être certaines revendications des Allemands de Tchécoslovaquie, on ne pourra jamais oublier le caractère inhumain et immoral des moyens qui ont été employés pour parvenir au but visé, des méthodes qui ont été mises en œuvre pour y contraindre l'opinion mondiale.

Déloyauté d'abord. A Berchtesgaden comme à Asch, les déclarations les plus solennelles, les offres d'accord, les conditions posées comme programme d'entente apparaissent maintenant comme des *manœuvres* destinées à endormir ou à tromper l'adversaire ou ses défenseurs, et non comme des affirmations sincères, engageant ceux qui les faisaient ; régulièrement, le lendemain ou le surlendemain, elles étaient dites « dépassées par les événements », qu'on ait réussi ou non à provoquer les faits qui devaient permettre de les déclarer caduques ou périmées ; la *confiance internationale* a subi en septembre un échec dont il est impossible de prévoir les conséquences.

Brutalité ensuite. On ne trouvera guère dans l'histoire d'exemple d'une violence systématique, aussi habilement concertée et réalisée dans la presse, à la radio, dans les discours du chef, pour grossir au centuple ou dénaturer radicalement des faits et des situations que, de l'autre côté, on ne demandait qu'à corriger et améliorer. Il a fallu au peuple tchécoslovaque une admirable maîtrise de soi pour rester calme, loyal et droit, en présence de semblables excitations, pour ne pas donner aux adversaires les occasions de plainte qu'ils recherchaient avidement. Qu'il y ait quelque chose de formidable dans ce pouvoir d'un chef, maître unique de tous les moyens d'agir sur l'opinion et libre dès lors de la diriger et manoeuvrer à son gré, nous en convenons volontiers. Mais nous cherchons en vain dans toute cette campagne, dans la violence des discours de Nuremberg et du Palais des Sports de Berlin, un trait *d'humanité* vraie dépassant *l'égoïsme national,* nous y cherchons en vain surtout un écho, même affaibli, de la *parole divine* « Aimez-vous les uns les autres ». Le *respect mutuel* entre les nations et entre leurs chefs, base de toute paix durable, a subi en septembre un échec qui est peut-être irréparable.

Recours à la guerre enfin malgré les pactes les plus formels. Les hommes d'Etat avertis disaient depuis longtemps que logiquement le Nazisme totalitaire et sa dictature permanente conduisaient à la guerre. L'Europe, le 27 septembre, a eu de cette vérité l'intuition inamissible, en a acquis le sentiment indélébile. Le plus jeune adolescent, le plus humble ouvrier en Europe, savent aujourd'hui où sont ceux qui menacent la paix du monde. L'espoir de vingt années dans les moyens de conciliation et d'entente a été arrêté net en septembre par l'attitude du Führer allemand, si clairement lié cependant par ses promesses antérieures. Et si, par un ensemble d'initiatives heureuses et de sacrifices immenses, la grande catastrophe a pu être évitée, la politique *de la paix dans la justice* n'en a pas moins subi en septembre un échec sérieux : Dieu veuille que ce ne soit pas un échec définitif.

Et cependant, dans ce déchaînement de passions violentes, il y eut deux moments profondément humains. Ce fut d'abord l'immense espoir qui saisit des millions d'êtres humains le 14 septembre lors du télégramme, si simple et si grand, de Neville Chamberlain et lors de son départ en avion le lendemain vers Berchtesgaden. Ce fut ensuite, le mercredi 28 septembre, alors que déjà la mobilisation était partout en cours, la poignante libération de millions de cœurs oppressés en présence des grands événements successifs de cette tragique journée : à 3 heures du matin, le télégramme du Président Roosevelt ; dans la matinée les démarches des ambassadeurs de France et d'Angleterre à Berlin, de l'ambassadeur anglais à Rome ; l'intervention pacifique de Benito Mussolini et enfin l'acceptation par le chancelier Hitler de la conférence de Munich. Ce désir passionné de la paix, qui se manifesta alors dans les peuples avec tant de véhémence, à Paris comme à Londres, à Rome comme à Munich, est peut-être la principale leçon des événements de septembre 1938.

Cette paix n'a-t-elle pas été achetée à un prix trop élevé, par des sacrifices excessifs imposés à une nation courageuse et loyale, par l'abandon des garanties de la paix de demain ? Nous n'avons pas à répondre ici à cette question complexe. Cette paix sera-t-elle durable et les sacrifices consentis assureront-ils à l'humanité une longue période de concorde et de progrès ? C'est le secret de Dieu.

Rien ne sert de récriminer sur le passé. Ce qui, en vue de l'avenir, est essentiel, c'est que les peuples, même ceux qui sont conduits de force par les dictateurs, au fond du cœur veulent la paix. Ce désir unanime de la paix forme une base solide pour le progrès de demain.

Il y a une *logique de la paix.* Qui veut la paix doit vouloir les conditions nécessaires de la paix. Et peut-être la principale tâche de ceux qui ont à éclairer l'opinion par la parole ou la plume devra-t-elle être désormais d'entraîner de plus en plus les peuples dans le sens de cette *logique de la paix véritable.*

La logique de la paix véritable.

Nous disons : « la paix véritable », car il y a de fausses déclarations de paix, qui ne sont que des calculs de guerre égoïstes et ambitieux. On offre, on promet la paix à l'ouest, pourvu qu'on soit laissé libre de faire sans entrave toute guerre de conquête à l'est : la paix devient un moyen de guerre plus efficace et plus rapide. On est prêt à conclure toute une série de pactes particuliers de non-agression, pourvu que chacun des co-contractants consente à se désintéresser du sort d'un seul qui est exclu du bénéfice de ces alliances : la paix devient un moyen d'impunité dans l'injustice. Il est du devoir des écrivains chrétiens de démasquer constamment l'hypocrisie de ces prétendus désirs de paix, qui spéculent sur l'égoïsme et la lâcheté de ceux qu'on épargne pour reculer toujours la paix complète et définitive.

Mais même la paix véritable et définitive n'est pas *première* dans l'ordre des valeurs d'ici-bas. Comme l'a dit S. S. Pie XI dans son émouvant discours du jeudi soir 29 septembre, elle ne compte, elle ne vaut que si elle est une paix « dans la justice et dans la charité » ; et poursuivant son analyse, le pape indique clairement ce que cette paix exige : « chez les gouvernants la confiance dans les voies pacifiques de loyaux pourparlers et d'accords durables », chez les peuples « des sentiments et des œuvres aptes à fonder la paix sur les bases du droit et des enseignements évangéliques ».

Qu'on nous permette de commenter ici ces quatre aspects mis en lumière par le pape, ces quatre conditions de la paix que doit vouloir quiconque veut sincèrement la paix.

Justice d'abord. Il est incontestable que le sens de la justice internationale a subi en ces dernières années un lamentable recul. Les faits d'abord, les doctrines ensuite inculquent une morale nouvelle, celle de la « loi de vie » des nations vigoureuses : chaque race, chaque nation, a droit à toute l'expansion, à toute la puissance que peut acquérir sa force vitale ; la loi morale s'identifie pour elle avec sa capacité de progrès ; tout ce qui y conduit est légitime et moral. Et là où on n'adhère pas à un Nietzschéïsme aussi inhumain, on s'efforce du moins d'accentuer de plus en plus la doctrine du « réalisme » national à l'encontre d'un idéalisme qui semble dangereux.

Mais l'âme populaire ne comprend pas ces subtilités fallacieuses : et si on a envers les foules qui lisent et qui écoutent le courage des grandes sincérités, on trouvera préformé en elles un sens remarquable de la *justice* dans la paix. *Justice* d'abord, et donc *existence* de règles *universelles* et *durables* du droit, valables également pour *tous,* forts et faibles ; et donc *suprématie* de cet idéalisme moral sur les calculs réalistes de la sécurité personnelle et de l'égoïsme national. Certes, nous savons tous qu'un sain réalisme impose aux nations comme aux

individus des *limites* qui proportionnent l'exécution d'un devoir aux possibilités d'action. Mais le peuple sent bien que des *limites* du devoir ne peuvent pas être les *principes* du devoir. Si l'on veut assurer la paix de demain, c'est à travers toutes les couches sociales des peuples qu'il faut faire pénétrer l'idée de la *justice* inspiratrice de la paix. Cela eût été facile dès le début... s'il n'y avait pas eu trop souvent trahison des clercs.

La justice ne va pas sans la *vérité*. Que l'on est loin aujourd'hui, dans les Etats totalitaires de droite ou de gauche, de la « censure » de l'Ancien Régime qui se bornait à limiter les libertés — ou les licences — de la presse ! Aujourd'hui il s'agit là-bas de *diriger* la presse et par elle de « faire la vérité » selon les nécessités nationales, comme on « fait la justice » en fonction des intérêts de la patrie. Et l'on rêve d'« accords de presse » qui obligeraient les voisins plus faibles à voiler eux aussi les vérités redoutées... Dans les pays non totalitaires, d'autre part, que de fois c'est un argent malsain ou un parti-pris aveugle qui « fait la vérité »... Si l'on veut promouvoir la paix, il faut inlassablement démasquer et stigmatiser ces campagnes de presse commandées et surtout former le sens critique des lecteurs, leur apprendre à ne jamais lire sans défiance un journal quel qu'il soit, même bien des journaux qui se disent catholiques.

Charité ensuite. S'il y a un fait angoissant dans la situation contemporaine, c'est la place que prend de plus en plus *la haine* dans la vie sociale et politique. Il semble qu'aujourd'hui on groupe plus facilement les hommes en les excitant *contre* une partie de leurs frères qu'en les engageant à collaborer pour l'édification d'une tâche commune. Fronts antifasciste, anticapitaliste, antidémocratique, antisémite, anticommuniste, que sais-je ? l'homme moderne n'est-il donc satisfait que si on lui offre, comme à une bête de proie, un *adversaire* à écraser ? Qu'on lise l'une après l'autre la littérature communiste contre les capitalistes et les bourgeois ou certaine littérature de droite, même catholique hélas, contre les « rouges », n'est-ce pas d'un côté comme de l'autre, la même attitude païenne de haine aveugle, le même refus de comprendre autrui, la même simplification outrancière et mensongère des attitudes et des désirs ? Ce n'est pas ainsi que le Christ nous a appris à haïr le mal tout en aimant passionnément un frère égaré. Ce n'est pas sur la base de la haine qu'on bâtira demain une Belgique ou une France catholique, une Espagne régénérée. C'est en portant remède aux maux qui ont produit les égarements qu'on déplore, c'est en construisant la cité nouvelle, capable de réunir des frères hier séparés.

Qu'on ne nous dise pas que nous nous écartons ici de notre sujet pour diriger notre attention sur la paix sociale ou religieuse à l'intérieur des pays. N'est-ce pas un fait effrayant à constater aujourd'-

hui que souvent des raisons de classe sociale ou de parti dictent les attitudes de politique étrangère ? La paix intérieure dans la patrie, la paix internationale dans le monde deviennent de plus en plus étroitement solidaires. Promouvoir dans la charité la paix et l'union à l'intérieur, c'est contribuer à la paix universelle.

Cherchons donc à dilater les cœurs par un peu plus d'amour. Et à cet effet habituons-nous à montrer, au delà des chefs ou des meneurs coupables ou perfides, les peuples, les masses qui au fond veulent le bien, veulent la justice et la charité, désirent passionnément la paix, paix internationale, paix sociale, paix religieuse...

« *Confiance dans les voies pacifiques de loyaux pourparlers et d'accords durables* ». Tel est le conseil que le pape donne aux gouvernants. Il dépasse singulièrement l'occasion qui l'a provoqué. Pourquoi ce qui est vrai à Munich serait-il faux à Varsovie, à Budapest, à Tokyo, à Barcelone ou à Burgos ? Que de fois un « Diktat » de vainqueur a eu de terribles lendemains ! Que de fois un accord librement consenti, une médiation volontairement acceptée se sont révélés bienfaisants et féconds ! Dans la pensée de ses fondateurs ou inspirateurs — parmi lesquels il est certes légitime de placer en première ligne Benoît XV — la Société des Nations était destinée à faciliter et à appuyer ces pourparlers et ces accords. Si la première réaction mondiale au lendemain de la conférence de Munich a été une joie profonde et un enthousiasme délirant, c'est que l'instinct populaire y avait perçu d'emblée le principe de la collaboration et de l'accord pacifique des nations. Et quelles qu'aient pu être les critiques légitimes des modalités de l'accord, ce principe posé en un tel moment reste un bienfait immense et qui peut se continuer demain, *si les peuples le veulent*. Puissent-ils le vouloir partout, depuis le Japon jusqu'en Espagne !

« *Chez les peuples des sentiments et des œuvres aptes à fonder la paix sur les bases du droit et des enseignements évangéliques* ». C'est ici peut-être que les plus larges espoirs sont permis. N'est-il pas remarquable qu'aux moments les plus angoissants de la crise qui vient de se terminer le langage de ceux qui voulaient la paix se soit trouvé spontanément si juste et si chrétien, que la parole du Président Roosevelt et celle du Souverain Pontife se soient si étroitement rencontrées, et qu'une réaction vers la justice dans la paix — celle que veut le Christianisme — ait réuni un instant en une intime communauté de sentiments les nations les plus diverses, les classes sociales les plus opposées, les partis les plus éloignés l'un de l'autre. Preuve nouvelle, une fois de plus, des *richesses d'humanité vraie et profonde* que renferme et que surélève le Christianisme. Aux heures tragiques, c'est dans la vérité chrétienne — qu'on s'en rende compte ou non, peu importe — que se réalise spontanément l'unité humaine.

CATHOLICUS.

NOTE DE PHILOSOPHIE MORALE

A propos des lois purement pénales (1).

Existe-t-il des lois purement pénales, c'est-à-dire qui par elles-mêmes n'obligent pas en conscience à ce qu'elles prescrivent ou défendent, et dont l'obligation se bornerait à l'acceptation de la peine prévue par le législateur, au cas où celle-ci serait infligée ? Beaucoup de moralistes le pensent, et ils s'appuient pour cela sur la faculté qu'aurait le législateur de dissocier de la loi qu'il promulgue l'obligation en conscience de l'observer : dans ce cas, la loi n'obligerait qu'au for externe ; ce serait une loi purement juridique et non une loi morale.

Le R. P. Renard, O. P., ne le pense pas ; et avec l'autorité et la compétence que lui confère son expérience juridique, l'ancien professeur de droit public de l'Université de Nancy a exposé dans son ouvrage : *La théorie des « leges mere poenales »* les raisons de sa position. Pour lui le concept de loi purement pénale implique une véritable hérésie philosophique, en supposant entre le droit et la morale une solution de continuité qui ne peut être que préjudiciable à l'un et à l'autre.

Cette position nous paraît pleinement justifiée, parce que la plus logique au point de vue des principes, et la plus conforme à la doctrine thomiste de la loi. La loi, en effet, pour saint Thomas, est formellement l'oeuvre de la raison jugeant des exigences d'une fin à atteindre, et exprimant ce que doit être nécessairement l'action pour réaliser cette fin. On comprend dès lors que pour lui l'obligation de la loi dérive de la nécessité de cette fin, et non pas de la volonté du législateur. Le pouvoir législatif est l'analogue, dans l'ordre social, de la conscience dans l'ordre individuel : il traduit pour les membres de la société les exigences du bien commun, comme la conscience exprime pour l'individu les exigences de la fin dernière. Et de même que, en aucune façon, on ne peut dire que la conscience crée ces exigences, de même le pouvoir législatif ne crée pas non plus les exigences du bien commun. Dès lors il ne dépend aucunement du législateur d'imposer l'obligation de la loi ou d'en libérer. Si la loi n'exprime pas une nécessité du bien commun, il lui manque ce qu'elle requiert essentiellement pour être elle-même, et par suite elle n'est qu'une exigence arbitraire de l'autorité, un abus de pouvoir. Si au con-

---

(1) G. Renard, *La théorie des « Leges mere poenales »*. Paris, Recueil Sirey, 1929, 25 × 16 cm., 86 p.

traire elle traduit une exigence légitime et opportune du bien commun, le législateur ne peut pas ne pas la promulguer, et cette promulgation entraîne par le fait même pour les sujets l'obligation de s'y soumettre. Cette obligation ne peut être qu'une obligation de conscience, car de soi la loi positive et l'ordre juridique rentrent dans cet ordre nécessaire des choses qui fonde l'ordre moral, et d'où dérive son caractère contraignant. De soi donc toute loi positive oblige en conscience : elle est, comme la loi morale, une détermination de l'ordre nécessaire auquel doit se conformer l'action humaine. Dès lors, si on veut rester fidèle aux principes rationnels qui sont à la base de la morale, il faut conclure qu'une loi purement pénale n'est pas possible.

Il y a cependant, nous paraît-il, à l'origine de la conception de la loi purement pénale, un point de vue juste, mais déformé, qui explique l'accueil qu'elle a rencontré chez beaucoup de moralistes. L'idée d'une loi n'obligeant en conscience qu'à l'acceptation de la peine qui la sanctionne est en connexion étroite avec la nature même de la loi positive. Celle-ci, en effet, s'adressant comme telle aux individus, non pas pris comme individus, mais comme membres de la société, pour régler leur action selon les exigences du bien commun, doit se fonder sur les conditions les plus ordinaires de la vie sociale ; et par conséquent elle fait nécessairement abstraction de celles qui ne se présentent que rarement. De soi cependant, et c'est là ce qui constitue son imperfection foncière, tenant à sa nature même, la loi positive s'applique uniformément à tous les cas de l'espèce. Et de ce point de vue il faut dire que la loi positive a une rigidité qui s'oppose en un certain sens à la souplesse de la loi morale, capable de s'adapter, par l'intermédiaire de la conscience, à la diversité des conditions particulières de l'action, pour exprimer ce que requiert de celle-ci en chaque cas la fin dernière : le législateur, lui, obligé de formuler comme il le peut les exigences du bien commun, suivant ce qu'il peut connaître des conditions concrètes de son application, et d'exprimer ces exigences dans un texte qui ne peut être trop compliqué, ne pourrait y inclure cette parfaite adaptation des nécessités du bien commun à l'infinie diversité des circonstances particulières. Or il peut se faire, il arrivera même facilement, que parmi les cas particuliers il s'en présente où l'observation de la loi soit un obstacle à un bien plus grand. On ne peut pas parler dans ces cas de loi injuste, car alors il faudrait dire que toutes les lois positives sont injustes. Dans de tels cas, si la non-observation de la loi n'entraîne pas d'inconvénient grave ou non proportionné au bien à obtenir, il faut admettre, à moins d'aboutir à un formalisme intolérable, que cette violation de la loi ne constitue pas une faute morale. C'est ce que tous les moralistes concèdent quand ils disent que les lois positives n'obligent pas

cum nimio incommodo. Elle reste néanmoins un délit juridique, passible de la sanction prévue par la loi ; et cette sanction, même dans ce cas, demeure légitime, car la non-observation de la loi, même ici, reste une violation de l'ordre social légitimement établi et légitimement sanctionné par l'autorité ; celle-ci peut donc légitimement urger cette sanction, même si le délit juridique ne constitue pas une faute morale.

Ainsi, dans certains cas, la non-observation d'une loi positive peut n'être qu'un délit purement juridique, sans aucune faute morale. De là à la conception de la loi purement pénale il n'y a qu'un pas : pourquoi certaines lois ne seraient-elles pas que des prescriptions purement juridiques, sans aucun caractère moral ? Pourquoi ce qui est vrai *per accidens* pour la loi positive en général, ne pourrait-il pas se vérifier *per se* pour certaines d'entre elles ? en particulier pour celles qui plus facilement apparaissent comme vexatoires. On comprend sans peine que certains moralistes, plus soucieux de pratique que de théorie, et trop enclins à ne voir dans l'Etat que l'ennemi et dans l'ordre social qu'une contrainte facilement tyrannique, n'aient guère hésité à franchir ce pas. Née de la pratique, la conception de la loi purement pénale a cherché ensuite à se rationaliser ; et il est incontestable que les doctrines volontaristes de la loi, et les conceptions trop individualistes de la vie morale, ont grandement facilité cette justification rationnelle, d'où est sortie la théorie des lois purement pénales suivant ses diverses modalités.

Nous dirons donc pour conclure que s'il ne peut exister des lois qui soient par elles-mêmes purement pénales, il y a cependant des cas où la loi positive n'oblige pas en conscience, et où par conséquent elle a seulement valeur de loi purement pénale. Tel nous paraît être le seul sens philosophiquement acceptable de la conception des « *Leges mere poenales* ».

ED. BRISBOIS, S. I.

NOTE DE MUSIQUE RELIGIEUSE.

L'orgue en France du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle.

« De plus en plus souverainement l'orgue partage avec la voix humaine le domaine de la musique sacrée ». « Comment s'est formée en France cette sorte de polyphonie qu'il incarne, depuis le temps de la féodalité jusqu'à la fin des guerres de religion, comment il s'est équilibré et parfaitement défini durant les règnes d'Henri IV, de Louis XIII et de Louis XIV, comment il a maintenu son type en perfectionnant certains organes au cours du XVIII^e^ siècle », telles sont

les trois parties de la vaste enquête à laquelle se livre M. Norbert Dufourcq dans l'« Esquisse d'une histoire de l'orgue en France » (1).

Cette oeuvre constitue la plus importante contribution française à l'histoire de l'orgue. C'est une « somme » de documentation historique, poussée jusqu'aux extrêmes limites de l'information exacte. La mise en oeuvre de mille détails conduit, en de judicieuses synthèses, à de lumineux et vigoureux raccourcis.

Nos lecteurs n'ignorent pas que M. Norbert Dufourcq, savant, lettré et organiste, est le militant français le plus averti de l'histoire de l'orgue et le plus dévoué à la cause de l'instrument classique. Il mène le bon combat par sa science qui se prodigue en de remarquables articles et par son infatigable dévouement au service des « Amis de l'Orgue », la brillante association dont il est le secrétaire général.

Nous voudrions ici esquisser, en nous servant de préférence des termes mêmes de l'auteur, les traits essentiels de l'histoire de l'orgue en France, tels qu'ils se dégagent de ce magistral ouvrage.

L'orgue gothique.

Du XIII^e au XV^e siècle, la France a connu trois types d'orgues : le portatif, le positif, le grand orgue. Des trois, celui qui a eu la plus longue existence semble être l'orgue *portatif*. On l'a construit jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Si le *portatif* et le *positif* ont coexisté dès les temps les plus reculés, ce dernier, le plus ancien peut-être, a été remplacé définitivement par le *grand orgue* aux XIV^e et XV^e siècles.

Les caractéristiques du portatif sont les suivantes : de proportion réduite, il est, comme son nom l'indique, *porté* par celui qui le touche. L'artiste qui le tient en bandoulière joue avec la main droite, tandis qu'il souffle de la main gauche à l'aide d'un petit soufflet.

Le *positif* composé d'un nombre de tuyaux plus grand que le portatif comporte un buffet plus important. Les tuyaux répondent à une échelle sonore plus étendue que celle du portatif, et à une tonalité plus grave. Son poids, la place qu'il occupe n'ont pas permis de le porter en bandoulière comme l'autre ; force fut de le *poser* ; d'où son nom de positif. L'organiste qui touche cet instrument en joue des *deux* mains, tandis qu'un autre personnage, actionnant les soufflets, lui administre le vent.

Pour remplir les cathédrales que bâtissaient nos architectes au XIII^e et au XIV^e siècles, portatives et positives étaient insuffisantes. Il fallait transposer sur un autre plan les proportions, harmonieuses

(1) N. Dufourcq, *Esquisse d'une histoire de l'orgue en France du XIII^e au XVIII^e siècle.* Paris, Larousse et Droz, 1935, 28 × 23 cm., XVI-510 p., 80 planches, 3 tableaux, 3 cartes.

sans doute, mais par trop réduites des « orgues » primitives. On ne pouvait sans grandes difficultés, et sans l'alourdir considérablement, ajouter des tuyaux nouveaux à un positif, ou à un portatif. Si le besoin d'un instrument aux sonorités puissantes et variées se faisait sentir dès la fin du XIII[e] siècle, pour alterner avec le choeur, ou accompagner la foule de nos vastes édifices, il fallait le créer. C'est le positif à pieds qui semble avoir servi de point de départ à ce grand orgue.

Comme le positif, le grand orgue comporte essentiellement quelques principaux (les jeux de fond, base même de l'instrument) et une étendue de trois octaves ; au XIV[e] siècle, tandis qu'il tient à l'église un rôle de plus en plus important, cet instrument se développe de deux manières : d'une part on étend son clavier, le dotant de quelques notes supplémentaires dans les basses ou dans les dessus ; d'autre part, on multiplie ses rangs de principaux et d'octaves ; on leur adjoint des quintes et superquintes, premiers harmoniques du son fondamental. Ainsi, le grand orgue se transforme peu à peu en une riche « fourniture », un plein jeu à reprises nombreuses (La fourniture, loin de rendre l'orgue plus acide, devait l'*enrichir*. Elle avait pour but, dès le début, d'éclairer, de faire briller les principaux).

Entre 1370 et 1430, l'instrument recevra de nombreux perfectionnements ; l'adjonction de quelques notes au clavier a rompu l'équilibre de l'ensemble. Ces touches viennent-elles enrichir les dessus ? il faudra veiller à ce qu'elles n'affaiblissent pas les basses ; prolongent-elles vers le grave l'étendue du clavier ? il faudra s'assurer qu'elles ne diminuent pas l'intensité des dessus. Si deux ou trois tuyaux des principaux par note suffisent pour la partie inférieure du clavier, on devra en multiplier les rangs dans la partie supérieure.

Mais un autre problème se posera : comment construire un clavier de 60 notes ou plus ? On ne connaît encore que le sommier en une seule partie ; réduire les 41 touches de « l'abrégé » (mécanisme qui fait communiquer chaque touche du clavier aux soupapes du sommier) à la longueur du sommier comporte déjà de grandes difficultés. On ne peut songer à adjoindre une vingtaine de gravures à la laye, une vingtaine de rouleaux et vergettes à l'abrégé déjà existant... La solution pratique revient donc à construire un second clavier qui fera parler les 10, 15 ou 20 touches supplémentaires. Ce second clavier, origine du clavier de tenеure, puis du pédalier d'une part, de l'autre du positif de dos, pourra s'accoupler au premier. Ainsi prend corps définitivement, au début du XV[e] siècle, l'instrument qui, de positif à pieds, était devenu grand orgue à deux plans sonores différents, mais se complétant l'un l'autre.

L'orgue de la Renaissance (1480-1580).

Les organiers du moyen âge concevaient un orgue comme une grande mixture, un plein jeu fourni, dont les dernières notes comptaient chacune vingt, trente ou quarante tuyaux. Leurs fils virent plus grand : ils conçurent des instruments aux proportions plus vastes, aux pleins jeux plus éclatants, et ils dotèrent les dernières notes de ceux-ci de 70 ou 80 rangs. Mais pour « asseoir » ces fournitures, il avait paru nécessaire de doubler la teneure, de son octave grave. Ainsi, l'« octave grave » était née. Pourquoi ne pas pousser son principe jusqu'au bout ? pensèrent les organiers de 1480, et pourquoi ne pas la doubler elle-même ? Puisqu'on ajoutait des rangs multiples aux pleins jeux des grands instruments, il fallait équilibrer cette « mitraille » par de bons bourdons de 24, voire de 32 pieds... Ces graves tuyaux, qui portent le nom de « *trompes* », seront une des caractéristiques de l'orgue de la Renaissance.

Mais ceux-ci ne donnent pas, seuls, à l'instrument du XVI^e siècle, sa physionomie si particulière.

Le principe du « registre », né dès la fin du XIV^e siècle, avait été souvent en application au cours du XV^e siècle. Par là, il était possible à l'organiste de faire entendre en solo un des nombreux rangs de la fourniture, un rang particulièrement bien traité, comme une quinte, un trois pieds, ou son octave. Le registre permettait également de mettre en valeur un principal, d'isoler une anche sur le sommier du grand orgue. Cette facilité donnée au facteur lui fit découvrir des « registres » nouveaux.

Une des raisons de cette innovation se trouve dans le style même de la musique d'orgue de cette époque. Jusqu'au XV^e siècle, le sens de l'harmonie a prévalu, d'où la nécessité d'avoir des pleins jeux. Le style a changé avec les tablatures d'Attaingnant de 1531. Mme Rokseth l'a démontré (*La Musique d'Orgue au XV^e siècle et au début du XVI^e*, Paris, 1930) : « Le sens de l'harmonie et des accords est à peine né que déjà le sens mélodique prend sur lui une revanche précoce ». Les organistes préfèreront dorénavant l'écriture horizontale à l'écriture verticale qu'ils laissent à l'épinette ; ils aimeront à « déployer l'accord, le remplaçant par son équivalent mélodique ». Dès lors, et puisque la mélodie prenait le pas sur l'harmonie, il était souhaitable qu'elle se développât sur un jeu égal, équilibré, chantant et de timbre unique. Dorénavant et dans les devis postérieurs à 1510-1520, on énumérera les différents registres qui entreront dans la composition des instruments.

Au XVI^e siècle la famille des *flûtes* vient prendre rang, dans les jeux de fond, à côté des principaux.

Les origines de ces flûtes doivent être cherchées dans les nombreux

rangs de fournitures, placés derrière la montre sur le sommier, et que, par économie, certains facteurs ont construits en plomb. Une ou plusieurs rangées de tuyaux de plomb, sonnant séparément, faisaient bon effet. Au début du XVI[e] siècle, on fit d'une de ces rangées un jeu de solo, consonant avec le principal. Puis ce jeu de flûte fut si goûté qu'on lui en adjoignit d'autres de même tonalité, ou d'une octave supérieure...

De même qu'on avait pu isoler de la fourniture une rangée de tuyaux de plomb sonnant à l'octave du principal, de même on pensa à faire parler « tout seulet » une rangée de tuyaux de plomb sonnant à la quinte ou à la superquinte. On donnait alors à la quinte de 6 pieds, à sa douzième et à sa dix-neuvième, les noms de *papegay*, de *nasard* ou de petit *nasard* : ces jeux de flûte à la quinte, c'est-à-dire, sonnant l'*ut* sur le *fa*, devaient se mélanger à une ou plusieurs flûtes de 6 pieds, 3 pieds ou 1 pied 1/2. Ces dernières servaient de soutien aux nasards.

Les facteurs furent amenés de bonne heure à considérer que la douzième (nasard de 2 p. 2/3) ne pouvait se passer elle-même de sa quarte, c'est-à-dire la quinzième, flûte de 2 pieds, de plus grosse taille que le principal de 2. Dans ce dernier cas, le nasard, augmenté de la quinzième, ne constituait déjà plus un jeu de mutation simple ; triplé et soutenu par la sonorité fondamentale du 6 pieds, il formait un « mélange » qui est à l'origine du cornet, jeu de cinq rangs si cher aux facteurs français à partir du XVII[e] siècle.

A côté de la flûte, ou du nasard, rien de préférable à un jeu d'*anches*, pour souligner une mélodie. La *saqueboute*, jeu à anche et à corps conique, qui est le plus ordinaire et aussi le plus timbré, porte aussi bien le nom de trompette.

A côté de ce jeu à corps long, les familles des jeux d'anches à corps court portent le nom de *régales*, de *voix humaines*, de jeux de *chantres*.

L'unique clavier ne permettait guère à l'organiste de varier son jeu. Un second clavier lui était nécessaire pour faire valoir son talent. Ce clavier de *positif* servira à merveille le nouvel engouement des artistes pour les jeux de concert. Les sonorités de « solo », on les placera sur ce clavier, quitte à les accompagner au grand orgue ou à les faire dialoguer avec les jeux de ce clavier primitif. Le clavier de positif va constituer — et c'est dans ce dessein qu'il avait vu le jour — un plan sonore nouveau. Le principal du grand orgue correspond-il à un 6 pieds en montre ? celui du positif donnera le 3 pieds. Le plein jeu du grand orgue comporte-t-il une fourniture à 8 ou 10 rangs ? celui du positif comprendra une cymbale très aiguë, de 2 ou 3 rangs.

Si l'on peut parler de *pédalier* en France entre 1430 et 1580, ce

n'est pas en donnant à ce mot l'acception qu'il a aujourd'hui. En fait, ce clavier tendait uniquement à remplacer le clavier de teneure et n'avait pour rôle éventuel que d'appuyer la partie de la basse. Le pédalier classique, qui naîtra vers 1580, ne comportera jamais de 16 pieds : les jeux qu'on y faisait parler au XVII^e siècle étaient des 8 ou 6 pieds, des 4 et 3 pieds. Ceux-ci ne permettront pas à l'organiste de soutenir une cadence, de doubler une basse, mais l'engageront à confier une véritable partie à ce clavier de pédale. La tradition du pédalier de 8 et 4 pieds se maintiendra jusqu'au XVIII^e siècle et c'est seulement à cette époque qu'on songera à enrichir quelques claviers de pédale de principaux, de bourdons de 16. Et encore, le pédalier classique français (1640-1715) n'a-t-il que rarement connu ce jeu. Le principal de 32, inutilisé au XVII^e siècle, sera repris par les facteurs du XVIII^e siècle et restera toujours au premier clavier manuel de l'orgue.

L'apogée du grand orgue en France (1580-1715).

A la suite des guerres de religion, durant lesquelles une grande partie du mobilier des églises — et les orgues en premier lieu — avait été détruite, il fallut relever les ruines amoncelées. L'orgue était pour le culte un instrument de toute nécessité ; avant de reconstruire des jubés, des chaires à prêcher, de restaurer des vitraux, on pensa à faire parler à nouveau la grande voix qui servait à accompagner la foule et dont la disparition donnait à la longue, aux cérémonies, un caractère de sévérité dont s'accommodait mal la liturgie romaine. La diffusion de l'orgue en France est générale : pas une paroisse qui n'ait son instrument, pas une communauté qui n'en monte un dans sa chapelle. On reconstruit en séries, et pour ce faire, on est contraint de « fixer » un type d'orgue, d'arrêter une *composition* qu'on reproduit avec plus ou moins de variantes, suivant les dimensions de l'église à pourvoir.

Autant l'instrument de la Renaissance nous apparaît quelque chose d'imprécis, un terrain sur lequel facteurs et organistes s'employèrent à des essais, souvent fructueux d'ailleurs, autant l'orgue qui prend corps en France entre 1580 et 1640 nous semble construit d'après des règles déterminées, des principes longuement étudiés.

Une juste proportion est assurée entre les différentes familles de jeux ; la composition des fournitures et des cymbales est arrêtée ; le nombre des jeux de fond, fixé ; autant que possible chaque principal sera doublé de son bourdon, de sa flûte. Un choix judicieux s'opère parmi les anches ; les trompettes coniques et ouvertes de 8 et 4 pieds passent au premier plan, les régales ne perdant pas la place qu'elles avaient toujours eue...

L'orgue du XVII^e siècle doit encore beaucoup aux instruments qui

l'ont précédé : mais il a su prendre à chacun ce qu'il avait de caractéristique ; il a demandé à l'orgue gothique des leçons d'unité, d'équilibre ; il a emprunté à l'orgue de la Renaissance quelques-unes de ses multiples innovations. L'organier du XV^e^ siècle n'avait vu que le détail, celui du XVII^e^ concevra d'abord l'ensemble d'un instrument ; s'ingéniant à discipliner les élans, les nouveautés de l'orgue de la Renaissance, par les exemples de *raison* et de logique que lui donnait l'orgue du moyen âge, il a créé *l'orgue classique,* type parfait, qui a régné en France pendant plus de deux siècles et qui a eu son apogée sous Louis XIV, entre 1640 et 1715.

L'orgue français est alors définitivement constitué de la façon suivante :

1° Un grand *plein jeu* englobant les fonds d'étain à bouche, ouverts, de 16, 8, 4, 2 pieds, doublés par des bourdons bouchés, de plomb de même tonalité, et illuminés par cinq, six ou neuf rangs de fournitures-cymbales, jeux à plusieurs séries de tuyaux reprenant d'octave en octave ou de quinte en quinte, dont le plus gros mesure 2 pieds de haut.

2° Des jeux de *concert* en plomb, ouverts, ou mieux bouchés, à cheminée, les uns donnant le son fondamental — ce sont les séries de flûte —, les autres sonnant à la tierce, à la quinte, à la superquinte, mutations simples qui permettront à l'organiste de composer à sa guise un *cornet.* Ce jeu existe néanmoins *composé,* c'est-à-dire avec cinq rangées de tuyaux parlant sur un même registre. Il est même si goûté, qu'on a jugé nécessaire de lui faire répondre en « *écho* » un second cornet, de taille plus menue et un troisième, le cornet de *récit,* de caractère encore différent.

3° *Des jeux d'anches.* Ceux-ci se ramènent à deux types. Les uns, comme la voix humaine ou le cromorne, seront uniquement des jeux de concert ; les autres, coniques (la famille des trompettes et clairons) serviront tout autant pour le détail que pour l'ensemble.

Ces jeux sont répartis sur différents claviers ayant chacun leur rôle :

Au *grand orgue,* la puissance, le grand jeu avec ses anches, le plein jeu avec ses fournitures, les jeux concertants de grosse taille.

Au *positif,* l'écho du grand jeu, et du plein jeu précédents, l'écho des jeux concertants de grosse taille ; de fines cymbales, d'agrestes flûtes, de délicats nasards, et surtout de « poussiéreux » cromornes !

Au *récit,* à l'*écho,* les jeux les plus fins, les plus doux, les trompettes de petite taille, les petits carillons.

Au *pédalier* enfin, les fonds moelleux en bois de 8 et 4, pour soutenir quelques parties aux manuels ; les anches éclatantes et tranchantes, qui serviront au chant de la teneure ou qui interviendront dans le « *grand jeu* ».

Dans l'orgue français, à son apogée, tout est calculé, tout est méthodique, et c'est bien ainsi que le comprendront les organistes du Grand Siècle qui, une fois préparée leur « *registration* » sur chacun des 4 claviers, ne penseront pas à la modifier au cours d'un prélude ou d'un verset : les « grands jeux », les « pleins jeux », les « dialogues de flûtes », les « récits de nasard », les « récits de tierce en taille », les « dialogues de cornet et cromorne », les « récits de cromorne en taille », les « fonds » d'orgue témoignent de l'*unité* que leur a imprimée l'instrument arrivé à son apogée.

Cet apogée du grand orgue français doit se placer entre 1640 et 1715.

Est-ce à dire que le déclin de l'instrument commence dès la disparition du grand Roi ? Est-ce à dire que le XVIII^e siècle représente un siècle de décadence pour la facture ? Non pas, certes. Les facteurs du XVIII^e siècle n'ont changé en rien les règles qui présidaient à l'établissement d'un orgue : ils ont suivi la tradition du XVII^e siècle en la perfectionnant dans la mesure du possible, et c'est déjà un de leurs mérites. Mais, en quoi ont-ils enrichi cet instrument ?... Un art dont on peut constater sans arrêt les progrès pendant quatre siècles, un art dont la courbe a toujours été ascendante, à quelle date faut-il en placer l'apogée, sinon au moment précis où cette ligne cesse de croître, où celle-ci s'arrête pour former palier ? Pour l'orgue, cette dernière époque si riche en perfectionnements de tout genre s'inscrit entre 1640 et 1715. Après 1715, commence une période « étale », durant laquelle on ne constatera que des modifications de détail, des adjonctions qui paraîtront peut-être des nouveautés, mais qui, en fait, étaient en germe dans l'orgue de 1680-1715.

Cette conclusion étonnera sans doute un peu...

En France, pendant tout le XIX^e siècle, la tradition de l'orgue classique avait été vite oubliée ; un autre instrument, de conception romantique discutable, avait pris la place de l'*organum plenum* que nos facteurs avaient mis quatre ou cinq siècles à créer...

Sous des influences diverses, depuis les premières années du XX^e siècle, on est revenu fort heureusement à l'orgue dit « ancien », et depuis la dernière guerre cet instrument aux mutations nombreuses, aux différents plans sonores bien équilibrés, sert de modèle à certains facteurs qui n'ont pas craint d'amalgamer orgue classique et orgue romantique.

Nous n'avons résumé que la partie technique du bel ouvrage de M. N. Dufourcq. Signalons, pour être complet, que l'évolution de l'orgue français y est, au terme de chaque étape, mise en relief par une analyse comparée des caractéristiques de l'orgue flamand, germanique et italien. L'orgue français du début du XVII^e siècle, en

bien des points aussi séduisant et aussi poétique que l'orgue de Buxtehude, lui est néanmoins inférieur... L'orgue allemand de la fin du XVII[e] siècle, par l'étude extrêmement poussée de sa composition — claviers équilibrés, nombreux jeux de fond, ensembles cohérents, timbres variés à l'infini, riche pédalier considéré non point comme un hors-d'oeuvre, mais comme un plan sonore indispensable — et par les différentes tailles données aux séries de tuyaux de chaque clavier, représente l'art le plus raffiné qu'on puisse rencontrer : c'est lui qui a inspiré à J.-S. Bach les poèmes les plus achevés qui aient été écrits pour l'orgue...

Ce qu'on sait moins, c'est que le grand orgue français, ainsi que nous le dit M. Dufourcq dans sa conclusion, apparenté à l'origine aux instruments des autres pays, est sorti comme eux d'un type ancien dont nous entrevoyons l'existence en Flandre au XIII[e] siècle.

Dès la fin du XIII[e] siècle, organistes et organiers flamands ont été fréquemment appelés à exercer leur art dans un pays éloigné : chez eux un instrument-type a pris forme, qu'ils réussissaient, sans doute, mieux que d'autres, qu'ils touchaient avec plus d'art et plus de science que leurs confrères : la Flandre nous apparaît ainsi comme le foyer lumineux et bienfaisant d'un art qui allait surtout se développer au XV[e] siècle. De Flandre partent aux XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles, des facteurs, des organistes pour la France, l'Espagne, l'empire germanique et l'Italie. En Flandre vont apprendre et travailler les musiciens, les facteurs italiens, anglais ou allemands. Cette « région cellule » si favorisée sous le rapport des arts a vu l'orgue se répandre dès le début avec une soudaineté que la France n'avait pas connue (2).

Nous ne pouvons que signaler l'intérêt particulier qu'offre une autre partie de la brillante étude de M. Dufourcq : la *description archéologique* très touffue, mais ramenée elle aussi à ses traits généraux, de l'orgue-*buffet*, dont l'architecture et la décoration subissent une évolution parallèle à celle de l'orgue-instrument.

Quatre-vingts belles planches hors-texte en héliogravure éclairent cet aspect de l'orgue qui est la consécration extérieure de son prestige.

Pascal INDEKEU, S. I.

---

(2) Il faut lire le suggestif chapitre sur l'orgue flamand de la Renaissance et repérer, au cours de toute l'histoire de l'orgue en France, les contributions d'organiers flamands que signale M. Dufourcq, depuis le fameux Godefroy de Furnes, qui reconstruit l'orgue de la cathédrale de Rouen en 1386, jusqu'au non moins célèbre Mathieu Langhedul qui se faisait remarquer en 1604 par des travaux de facture à saint-Eustache de Paris.

LES PROTOCOLES DES SAGES DE SION

POINT FINAL.

M. H. de Vries de Heekelingen, dans la *Revue Catholique des Idées et des Faits* du 21 octobre 1938, continue sa polémique contre les articles du P. Charles parus ici-même en janvier et en octobre 1938. La *Nouvelle Revue Théologique,* d'accord avec le P. Charles, juge désormais sans intérêt une discussion qui ne pourrait que reproduire indéfiniment les mêmes preuves et les mêmes documents. Tout l'essentiel a été dit dans les deux articles du P. Charles et il serait parfaitement inutile de s'attarder à des détails qui n'ont aucun lien avec les éléments fondamentaux du débat. Rappelons toutefois, avant de mettre le point final, les trois questions qui, à notre avis, sont au centre du problème : c'est là que nous attendions des explications claires de M. de Vries et c'est là précisément qu'il fait défaut.

1°) *Une question de fait et de méthode.* Voici le fait. Les « Protocoles des Sages de Sion », présentés par leur éditeur lui-même comme des procès verbaux du Congrès sioniste de Bâle de 1897, se sont révélés, à un examen attentif, n'être qu'un laborieux démarquage d'un livre publié en 1864 par l'avocat parisien, Maurice Joly. Dans son « Dialogue aux enfers » Joly mettait en scène et opposait l'honnête Montesquieu, qui avait sa sympathie, et le cynique Machiavel qui devait représenter la politique abhorrée de Napoléon III. Or, ce sont ces déclarations de Machiavel que le plagiaire a patiemment extraites, arrangées et « corsées » dans ses « Protocoles des Sages de Sion ». Dès lors une saine *méthode* critique doit conclure : Un ouvrage composé de cette façon ne peut, psychologiquement, s'expliquer comme écrit par des Juifs en vue d'exprimer leurs *propres* projets de conquête du monde ; il s'explique au contraire tout naturellement, dans les circonstances concrètes de son apparition dans le milieu russe qui l'a mis au jour, comme un écrit apocryphe destiné à discréditer les Juifs. Or, ce point capital, M. de Vries ne l'envisage nulle part avec netteté ; il l'esquive par quelques phrases générales quand il le rencontre (p. ex. *Rev. cath.* 3 juin, p. 15) ; il le recouvre d'une masse de détails étrangers au sujet. A quoi bon poursuivre une controverse dans laquelle la thèse essentielle n'est même pas abordée par l'adversaire ?

2°) *Une question de tendance, de mentalité.* En tête de son article du 3 juin, M. de Vries affirme sa croyance en une « *organisation* secrète » (1) dirigée par les Juifs, qui depuis 2000 ans travaillerait contre le Christianisme, en une « force *organisée* » dans l'ombre du

(1) C'est nous qui soulignons.

ghetto, qui réussirait à se maintenir et à se perpétuer en cachette à travers les siècles et qui serait responsable des persécutions impériales contre l'Eglise naissante, du gnosticisme au IIe siècle, de l'hérésie arienne au IVe, du manichéïsme, du libre examen, et, aujourd'hui du marxisme et du bolchevisme. Ce « climat » de ses articles rend impossible toute controverse sérieuse. A notre avis — que M. de Vries nous permette de le dire franchement — pareilles visions simplistes de l'histoire sont tout bonnement enfantines et très préjudiciables au bon renom de la science catholique ; il est du devoir des historiens et des théologiens de s'opposer fermement à la diffusion de semblables fantaisies dans les milieux catholiques.

3°) *Une question de doctrine, d'attitude chrétienne et catholique.* Le 25 mars 1928 la S. Congrégation du Saint-Office déclarait officiellement, dans le décret de suppression de la Société des « Amis d'Israël » : « Qua caritate permota *Apostolica Sedes* eundem populum (iudaicum) contra iniustas vexationes protexit, et quemadmodum omnes invidias ac simultates inter populos reprobat, *ita vel maxime damnat odium adversus populum olim a Deo electum, odium nempe illud, quod vulgo « antisemitismi » nomine nunc significari solet* ». Les déclarations les plus récentes de S. S. Pie XI, et entre autres son discours aux dirigeants de la Radio catholique belge du 6 septembre 1938 (2), rendent le même son. Ne vaudrait-il pas mieux, pour un catholique du XXe siècle, chercher la lumière dans l'enseignement du pape actuellement régnant, plutôt que dans une phrase d'Innocent III au XIIIe siècle (3) ? Nous n'avons pas à discuter en ce moment les divers aspects, social, économique, politique, de la question juive ; nous ne nions pas qu'ils méritent une étude sérieuse ; ce que nous réclamons ici c'est qu'on donne à tous, chrétiens, païens ou juifs, cette marque élémentaire de la charité chrétienne, qu'est à leur égard le souci de la vérité, la recherche impartiale du vrai. Si les « Protocoles » sont un faux — et ils le sont — les catholiques, les prêtres doivent être les premiers à le dire, à l'affirmer bien haut, parce qu'ils sont les disciples de Celui qui est la Vérité.

LA NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE.

---

(2) Rapporté par les journaux belges du 15 septembre 1938. Evidemment, nous n'attribuons pas une valeur officielle à ces comptes rendus de presse d'un discours pontifical.

(3) Citée par M. de Vries dans *Rev. cath.*, 21 oct., p. 8.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'ouvrages d'Alfred Loisy. — (Décret du 20-26 juillet 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 266).

Un décret du S. Office du 1 juin 1932 avait condamné tous les ouvrages (opera omnia) d'A. Loisy qui n'avaient pas été jusqu'alors nommément prohibés (1). Viennent d'être condamnés les ouvrages suivants du même auteur publiés depuis 1932 :

La Religion d'Israël, troisième édition ;
La naissance du christianisme ;
Le Mandéisme et les Origines chrétiennes ;
Y-a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale ?
Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament ;
Les origines du Nouveau Testament ;
Georges Tyrrell et Henri Brémond ;
La crise morale du temps présent et l'éducation humaine.

Condamnation d'ouvrages d'Aloysia Piccareta. — (Décret du 13 juillet-31 août 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, fasc. 11).

Par ce décret sont condamnés les ouvrages suivants, écrits par A. Piccareta et publiés par d'autres personnes, en divers lieux :

L'Orologio della Passione di Nostro Signor Gesù Cristo, con un trattato sulla Divina Volontà ;
Nel Regno della Divina Volontà ;
La Regina del Cielo nel Regno della Divina Volontà.

D'après l'Osservatore Romano du 11 septembre 1938, les petits livres mentionnés ci-dessus ne mériteraient pas une considération spéciale, s'ils n'étaient des productions d'un faux mysticisme. Ils traitent comme argument principal de la volonté divine, de façon erronée et en des termes inexacts et extravagants.

Ces écrits ont connu déjà de nombreuses éditions en diverses langues. C'est ainsi que la traduction allemande du « Trattato della Divina Volontà », Das Reich des göttlichen Willens, en est déjà à son 30^{me} mille.

E. B.

---

(1) *N. R. Th.*, 1932, p. 737.

Dévotion à la Tête sacrée de N. S. J. C. — (Décret du 18 juin 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 226).

Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione Sancti Officii an specialis devotio erga Sacrum Caput D. N. Iesu Christi introduci possit.

In Plenario Conventu habito Feria IV, die 15 Iunii 1938, Emi ac Revmi DD. Cardinales, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, re mature perpensa et praehabito RR. DD. Consultorum voto, attento quoque Decreto diei 26 Maii 1937 « De novis devotionis formis non introducendis », decreverunt specialem devotionem erga Sacrum Caput Domini Nostri Iesu Christi non esse introducendam.

Et sequenti Feria V, die 16 eiusdem mensis et anni, Ssmus D. N. Pius Divina Providentia Pp. XI, in solita audientia Excmo ac Revmo D. Adsessori Sancti Officii concessa, hanc Emorum Patrum resolutionem Sibi relatam approbare et confirmare dignatus est, et publici iuris fieri iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 18 Iunii 1938.

En commentant le décret du S. Office du 26 mai 1937, sur la prudence à l'égard « des dévotions nouvelles » (1), nous disions ne pouvoir indiquer « les abus actuels » auxquels ce décret faisait allusion. Il est bien possible qu'il visait déjà la dévotion au « Chef Sacré de Notre-Seigneur », dévotion que le décret ci-dessus déclare « ne pas devoir être introduite ».

A s'en tenir au texte du décret du 18 juin, on est porté à croire que le S. Office a été expressément invité à se prononcer sur une dévotion que l'on commençait à répandre. La réponse, assez laconique, suffit pour l'instant à donner une règle ferme aux pasteurs et aux fidèles. En d'autres circonstances analogues, le S. Office s'est parfois expliqué davantage (2) ; rien ne nous interdit de rechercher les motifs d'ordre théologique et historique qui auraient pu inspirer sa décision.

Au point de vue théologique, nous ne pouvons mieux faire que de résumer brièvement l'exposé que M. F. Blaton vient de donner de cette question dans les *Collationes Gandavenses* (3). Pour qu'une partie du corps du Christ puisse être l'objet d'une dévotion spéciale, il faut qu'elle fasse songer d'une manière particulière à l'une ou l'autre

(1) *N. R. Th.*, 1937, p. 884.

(2) Voir les condamnations de dévotions nouvelles, dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, 1931, p. 469-480.

(3) T. XXV, 1938, p. 186. Sur le même sujet (sans application spéciale toutefois, à la dévotion qui nous occupe) on pourra consulter aussi : B. Leeming, S. J., *Devotion to Parts of the Sacred Humanity of Christ*, dans *Clergy Review*, 1938, t. XXV, p. 1-11.

perfection du Verbe Incarné dans l'exercice de sa mission rédemptrice. Cette relation doit être fondée objectivement et non uniquement dans la pensée de certains fidèles. La dévotion doit pouvoir s'appuyer aussi sur l'Ecriture et la Tradition. La dévotion au Chef Sacré de Notre-Seigneur, en tant que siège de la Divine Sagesse qui a conduit toute sa vie, atteint, il est vrai, le Verbe Incarné lui-même en tant que Rédempteur. Mais les fondements scripturaire et traditionnel font défaut ; on pourrait même discuter la valeur du symbolisme de la Tête comme siège de la Sagesse.

Le point de départ historique de la dévotion doit avoir influé aussi sur la décision du S. Office. On sait généralement que l'origine de ce mouvement doit être cherchée dans les expériences religieuses d'une institutrice anglaise, Thérésa Higginson (1844-1905). Cette personne, de grande vertu, semble-t-il, pensait avoir reçu de Notre-Seigneur la mission de répandre la nouvelle dévotion, comme un remède approprié au désarroi des idées actuelles. Par ailleurs, sa « vie mystique » abonde en faits tellement extraordinaires (obsession diabolique, bilocation, communion de la main de Notre-Seigneur, etc.) qu'ils ne peuvent manquer de provoquer de la suspicion sur sa mission.

La publication en 1927 de la biographie anglaise de Th. Higginson (4) avait fourni déjà au R. P. Maurice de la Taille l'occasion de porter un jugement, prudent et charitable à la fois, sur ce cas (5). On peut ici, disait-il, « se convaincre par les faits que la sainteté est compatible avec les infirmités humaines, y compris celles de l'imagination et que ce n'est pas aux âmes saintes, comme telles, qu'est commis le soin de diriger la vie de la sainte Eglise, mais à l'autorité hiérarchique. Autre est la grâce sanctificatrice qui a ruisselé dans Thérèse-Hélène Higginson ; autres les grâces ordonnées non au progrès personnel mais à l'utilité du prochain » (6).

En 1935, la biographie fut traduite en français (7) ; on lui fit un accueil peu favorable (8).

En Belgique, au cours des dernières années, une propagande assez

---

(4) *Teresa Helena Higginson,* by Cecil Kerr. In-12°, 364 pages, London, Sands and C°, 1927.

(5) *Etudes,* 1927, t. 193, p. 474-479.

(6) *l. c.,* p. 479.

(7) Cecil Kerr, *Thérésa Héléna Higginson, servante de Dieu, épouse du Crucifié, ou la vie merveilleuse d'une institutrice libre anglaise.* Trad. : abbé V. Billé. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, in-8°, 411 p.

(8) Cfr *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1936, p. 447-452 (P. Debongnie) ; *Revue d'ascétique et de mystique,* 1937, p. 102 (M. O.-G.) ; *N. R. Th.,* 1936, p. 1088 (M. Claeys - Boúúaert).

intense a été faite en faveur de la nouvelle dévotion (9). Ce mouvement semblait, par ailleurs, chez nous, en relation avec des manifestations d'un faux mysticisme réprouvé par l'autorité ecclésiastique. C'est ainsi qu'avant même que ne fût connu en Belgique le décret du Saint-Office du 18 juin 1938, Mgr l'évêque de Gand avait interdit une grande manifestation de piété en l'honneur de la Tête de Notre-Seigneur, qui devait avoir lieu au début de juillet à Onkerzele (Fl. Orientale). Tout autre exercice de cette dévotion dans les lieux publics de culte du diocèse avait été pareillement interdit (10).

E. BERGH, S. I.

S. CONGREGATION DES SACREMENTS

La garde du T. S. Sacrement. — (Instruction du 26 mai 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 198).

1. — Nullo unquam tempore Apostolica Sedes locorum Ordinariis praesidia et cautelas suppeditare praetermisit, quibus Ssma Eucharistia, quae asservatur in nostris ecclesiis sive de iure communi sive ex indulto, diligenter custodiretur neve ulli profanationi obnoxia remaneret. Canonicae disciplinae praecepta, quae temporum decursu ad rem praestituere sategit, hodie recepta conspiciuntur in canone 1269 Codicis Iuris Canonici, qui talia habet :

§ 1. *Sanctissima Eucharistia servari debet in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito.*

§ 2. *Tabernaculum sit affabre extructum, undequaque solide clausum, decenter ornatum ad normam legum liturgicarum, ab omni alia re vacuum, ac tam sedulo custodiatur ut periculum cuiusvis sacrilegae profanationis arceatur.*

§ 3. *Gravi aliqua suadente causa ab Ordinario loci probata, non est vetitum sanctissimam Eucharistiam nocturno tempore extra altare, super corporali tamen, in loco tutiore et decenti, asservari, servato praescripto can. 1271.*

§ 4. *Clavis tabernaculi, in quo Sanctissimum Sacramentum asservatur, diligentissime custodiri debet, onerata graviter conscientia sacerdotis qui ecclesiae vel oratorii curam habet.*

---

(9) Dans les communautés religieuses entre autres, a été répandu un tract émanant d'un éditeur belge, muni de l'imprimatur d'un diocèse hollandais. Il affirme que Notre-Seigneur « menace gravement ceux qui rejettent cette dévotion ou qui osent contrecarrer les désirs ardents de son cœur » (*Revue des Communautés religieuses*, 1938, p. 119, 131). Cette même note de menace se retrouve chez Th. Higginson.

(10) *Godsdienstige Week van het Bisdom Gent*, 24 Juni en 1 Juli 1938.

2. — Huic S. Congregationi, cui disciplina septem Sacramentorum tuenda est commissa (can. 249), quaeque iam edidit Instructionem diei 26 Maii 1929 (1) « *de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo Sacrificio Missae et Ssmae Eucharistiae Sacramento distribuendo et asservando* », opportunum visum est canonica praescripta in mentem omnium revocare, quibus Ssmae Eucharistiae asservandae grave sane munus incumbit, brevibus additis explicationibus, aliaque munimenta et media decernere, nostris temporibus magis accommodata, quibus Ssma Eucharistia sedulissime custodiatur et a quacumque iniuria integra praeservetur.

3. — Fidelis observantia praeceptorum quorundam canonum C. I. C. valde confert ad optatum pernobilem finem attingendum. Animadvertatur prae primis duo sub gravi praecipi ut Ssma Eucharistia in ecclesia possit asservari : 1° *ut adsit qui eius curam habeat ;* 2° *regulariter sacerdos semel saltem in hebdomada missam in sacro loco celebret* (can. 1265 § 1). Si vero quandoque Apostolica Sedes ob penuriam sacerdotum indulget ut sacrum quintodecimo quoque die dumtaxat litetur ad sacras renovandas species, secluso semper earundem corruptionis periculo, nunquam tamen dispensat, immo instanter urget, ut habeatur persona quae die ac nocte Ssmi Sacramenti custodiae incumbat (2).

Praeterea tria sunt prae oculis habenda in supra relato can. 1269 : *a)* Ssma Eucharistia asservari debet in tabernaculo inamovibili (§ 1) et undequaque solide clauso (§ 2) ; *b)* tabernaculum tam sedulo custodiendum est ut periculum cuiusvis sacrilegae profanationis arceatur (§ 2) ; *c)* clavis tabernaculi diligentissime sacerdoti custodienda est (§ 4). De singulis nonnulla sunt animadvertenda.

4. — *a) Tabernaculum sit inamovibile et undequaque solide clausum* : ab hoc praecepto per se gravi nec Episcopus valet dispensare nec ei consuetudo etiam centenaria et immemorialis derogare, excepto casu de quo in § 3, eoque iam tamquam primo praesidio consulitur securitati custodiae Ssmae Eucharistiae. Clausura vero undequaque absoluta secumfert ut ciborium sit confectum ex materia solida et firma. Equidem iuxta liturgicas leges tabernaculum extrui potest ex ligno, aut ex marmore aut ex metallo (3), quae postrema materia est ceteris firmior ; quod tamen magis interest, conficiatur oportet ex solida materia, singulaeque partes intime inter se cohaereant, reseratio maximam exhibeat securitatem ac fortiter ostiolo adhaereat, cuius cardines firmiter sint constituti ac dispositi, qui ipsum ciborio inserant. Nonnullis in locis Episcopi praescripserunt ad maiorem Eucharistiae securitatem ut ciborium ex integro metallo consisteret, quae quidem praescriptio, in locis ubi viget, absolute debet observari, ut

(1) *Acta Ap. Sedis*, vol. XXI, p. 631 seq.
(2) Cfr S. R. C. resp. diei 17 Februarii 1881 ad Episcopum Altonen. (decretum n. 3527).
(3) *Caeremoniale parochorum iuxta novissimas A. S. sanctiones concinnatum*, art. VII, *De tabernaculo*, etc., n. 9 ad 4.

docet Emus Card. P. Gasparri (4). Optimum sane consilium foret si tabernaculum sit vera arca ferrea, quam vocant (vulgo *cassaforte, coffre-fort)* adeo ut nec perforari nec effringi possit mediis, quae ordinarie adhibentur a furibus, eaque validis ferreis seris altari arcte debet devinciri in infimo eius gradu aut parieti adverso. Hae vero ferreae arcae aut in forma ciborii extrui debent, quae dein sunt marmoreo lapide contegendae ceterisque ornamentis condecorandae, adeo ut speciem cuiusdam operis affabre confecti prae se ferant ad normam § 2 relati canonis ; vel saltem ita conficiantur ut in tabernaculis iam exsistentibus possint immitti. Huiusmodi tabernacula « de securitate » (italice *di sicurezza*) nuncupantur. Ad quamlibet vero dubitationem auferendam quoad legum liturgicarum observantiam in hisce conficiendis tabernaculis attendatur responsio S. R. C. diei 1 April. 1908 ad preces sibi porrectas nomine Ordinariorum Provinciae ecclesiasticae Milwaukien. in America sept. a quodam Sacerdote qui pro adprobatione exhibuerat novum tabernaculum solidissime extructum et quidem ita confectum ut nullimode repugnaret neque rubricis Ritualis Romani, neque eiusdem S. C. decretis : « Communicetur sacerdoti oratori responsum S. R. C. in casu simili datum sub die 18 Martii 1898 : nempe finem inventoris esse laudandum, negotium vero in casu et ad effectum de quo agitur, spectare ad ipsos locorum Ordinarios ».

Pariter in una Superioren., *de nova quadam custodia Ssmi Sacramenti* : Revmus Episcopus, quo securius procederet in approbando quodam tabernaculo, a S. R. C. reverenter expetivit : « an satisfaciat regulis liturgicis descripta forma ostii semicircularis, quod globulis impositum sine cardinibus volvitur, ita ut ex hac parte nihil obstet quominus ab Episcopo sacerdotibus commendetur vel debeat tabernaculum instrui ostio vel ianuis, quae cardinibus adhaereant atque ita volvatur » ; et S. Rituum Congregatio, requisito Commissionis Liturgicae suffragio, propositae quaestioni ita die 8 Maii 1908 respondere censuit : « In casu, per se nihil obstare, de cetero ad Revmum Episcopum ».

Equidem adhibitis hisce ciboriis solidissimis altero efficaci praesidio consulitur custodiae Ssmae Eucharistiae. Porro Sacra haec Congregatio onus non imponit huiusmodi comparandi tabernacula in ecclesiis, quae ordinariis sunt instructae ciboriis, dummodo reapse securitatis idonea praebeant argumenta, quamvis suadeat ut ea adhibeantur in ecclesiis noviter aedificandis : id vero enixe commendat Excmis Episcopis ut, pro eorum zelo erga Ssmum Sacramentum, pervigilent caveantque ut et ordinaria ciboria, quae usui sunt in ecclesiis eorum dioecesis, eam prae se ferant soliditatem ad omne periculum sacrilegae profanationis arcendum, illaque severissime amoveant tabernacula quae omnimodam certitudinem non ingerant de huius periculi absentia.

5. — *b)* « *Tabernaculum tam sedulo est custodiendum ut periculum cuiusvis sacrilegae profanationis arceatur* ». Non sufficit ut in loco consistat custos, satis non est ut ciborium tali sit praeditum firmitate

(4) *De Ssma Eucharistia,* II, 263, n. 994.

ut neque terebra transfodi possit neque scalpro disiungi atque claustris adeo validis sit munitum, ut clavibus quoque adulterinis nequeat reserari : tertium praesidium a iure requiritur : *sedula* custodia. Porro haec vigilantia, continuo exercenda, plurimas complectitur cautelas et communes et extraordinarias, prout postulant locorum et temporum adiuncta.

Quod vero attinet ad custodem, hic, licet sit optandum ut sit clericus, immo sacerdos, non prohibetur quod sit laicus, *modo clericus respondeat de clavi,* qua est reserandus locus ubi Eucharistia asservatur. Hunc prope locum moretur oportet diu noctuque, adeo ut celeriter compareat quando casus ferat, seu continenter vigilantiam exerceat : nunquam ecclesiam deserat tempore quo haec fidelibus patet et ab his magis deserta relinquitur, idque pressius est urgendum in urbium ecclesiis, ubi fures uti tales fidelibus ignoti per templa vagantes peregrinorum aut mendicantium habitu perattente momenta aucupantur, quibus vigilantia intercipitur et motu celerrimo, veluti ictu oculi, sacrilega furta perpetrant ; aut loca invisunt, fores, fenestras, cancellos, ianuas, praesertim haud principales, accurate rimantur diurno tempore ut dein nocturno ad exsecutionem improbum consilium demandare pertentent. Quod si rarius accidit in pagis, ubi praesentia personae extraneae ibique haud cognitae, quae ecclesiam circumeat et ingrediatur, facilius animadvertitur suspicionemque ingerit in sacerdotibus atque fidelibus, id non relevat tamen parochum rectoremve ecclesiae ab obligatione Eucharistiae custodiendae, cuius ratio modusque ipsius prudentiae relinquitur inspectis loci adiunctis, e. g. tum per se ipse aliquoties in die ecclesiam invisendo, tum vigilantiam per diem committendo probatis personis circum morantibus, tum privatam paroecianorum visitationem Ssmi Sacramenti praestituendo variis diei horis peragendam.

Attente debet invigilari etiam operariis ceterisque personis, quae laboris intuitu aliisve de causis ecclesiam, sacrarium, sacerdotis custodisve domum eisdem contiguam frequentant.

Nec sedula custodia Ssmi Sacramenti a iure praescripta remittenda erit tempore nocturno, quando ecclesia est obserata. Praecipuae cautiones autem pro nocturnis horis adhibendae, quas prudentia requirit, *ordinariae* seu iugiter adhibendae tum pro Ssma Eucharistia tutanda tum pro praecavendis direptionibus sacrorum vasorum, tabularum, eleemosynarum atque supellectilium ecclesiae, recensentur : 1° omnes ecclesiae fores communiantur, quatenus necessitas postulet fierique possit, firmis valvis, validis claustris obicibusque et quidem ita ut ab interiore ecclesia clavibus aperiri dumtaxat queant, fenestrae vero transennis vel clatris ; 2° accurate est inspiciendum quoties vespere ecclesiae obserantur ne quis homo malevolus includatur ; 3° officium ecclesiae claudendae eiusque claves committantur personis omni suspicione maioribus, praecipue vero vino non deditis. Hisce cautelis aliam valde commendatam addere velimus, quae in dies usitatior evadit quaeque utile nonnunquam praebet auxilium ad praecavenda furum molimina, ubi usui est : nempe collocationem opportunis in locis tintinnabulorum vi electrica pulsandorum, dum portae aperiuntur,

vel eaedem aut tabernaculum aut altare aut mensa aut candelabra tanguntur, quorum ope sacerdotis custodisve attentio repente provocatur ; aut speciales electrici apparatus, qui ecclesiam repente illuminent custodemque de furum praesentia statim certiorem faciant : hi tamen apparatus, ut optatum consequantur finem, erunt scite et ingeniose tegendi, ita ut quamlibet adimant furum suspicionem, quotidieque inspiciendi ut suo munere apte fungantur.

Specialis extraordinaria providentia demum prostat in § 3 relati canonis : « *gravi aliqua suadente causa ab Ordinario loci probata, non est vetitum Sanctissimam Eucharistiam nocturno tempore extra altare super corporali tamen, in loco tutiore et decenti, asservari, servato praescripto can. 1271* ». Hic locus de more est sacrarium, dummodo reapse sit locus tutior et decens, vel arca solidissima et optime clausa (italice *cassaforte),* si haec sit praeferenda, muro inserta in quodam ecclesiae pariete. Quodsi nec ecclesia nec sacrarium necessariam perhibeant securitatem, Eucharistia poterit retineri in alio loco tutiore, etiam privato : tunc parocho est cura adhibenda ut debita reverentia et honore Ssmum Sacramentum custodiatur neque minuatur fides fidelium in praesentia reali. In huiusmodi vero asservatione Ssmae Eucharistiae Sacrae Species non sunt corporali dumtaxat contegendae, sed semper in vase seu pyxide includendae (5) : insuper cum e ciborio ecclesiae educuntur aut ad ipsum referuntur, opus est ut sacerdos superpelliceo et stola sit indutus eumque clericus comitetur lumen gestans saltem regulariter.

Curandum est praeterea ecclesiarum rectoribus ad furta praecavenda ut in tabernaculis, quantum fieri possit, non relinquantur pyxides et vasa sacra magni pretii, unde cupiditas audaciaque furum magis alliciatur : quum haec vasa occasione quarundam sollemnitatum adhibentur, valde est optandum ut tempore postremae Missae purificentur et loco tuto reponantur, qui sacrarium non sit ; particulae vero, quae superfuerint, in ordinaria pyxide collocentur. Pariter abstineant a decorando altaria et sacra simulacra sculpta vel picta (eademque assidue decorata servando publico cultui exposita) eximiis muneribus votivis, qualia sunt aurei et argentei anuli, catellae, monilia, inaures, margaritae et similia : quod si id facere praestet occasione cuiusdam diei festi, eodem exacto, ea munera ab ecclesia satagant removere causamque remotionis probe fideles edocere.

6. — *c)* « *Clavis tabernaculi diligentissime a sacerdote custodiatur* ». Omnes cautelae, quas hucusque recensuimus, ad irritum redigentur si, quod potissimum in hac re est curandum, clavis tabernaculi caute non custodiatur, ut expresse cavet can. rel. § 4, *gravi conscientiae onere* adiecto sacerdoti, cui haec est custodia commissa. Ut huic *diligentissimae custodiae* canone praescriptae ab ecclesiae rectore satisfiat, ipsi districte praecipitur ut clavis tabernaculi nunquam super mensa altaris aut in claustro ostioli relinquatur, ne tempore quidem quo mane divina officia ad Sacramenti altare et Sanctissimae Communionis distributio peraguntur, praesertim si hoc altare haud in

(5) Cfr cit. decr. Altonen., not. 2.

conspicuo sit. Hisce vero absolutis, clavis vel ab ecclesiae rectore domi custodiatur aut ab ipso continenter gestetur, amissionis periculo remoto, vel in sacrario, et quidem in loco tuto et secreto, reponatur altera clavi claudenda, quam alteram clavem uti supra rector tueatur (6).

Sedulo perpendant sacerdotes Ssmae Eucharistiae custodes officium custodiendae diligentissime clavis S. Ciborii esse grave, prout aperte ostendunt finis ipsaque verba legis. Sacerdos, cui ius et officium ordinarie et per se competit custodiendi clavem, est rector ecclesiae vel oratorii : quodsi discedat, potest et debet pro tempore absentiae alii sacerdoti committere custodiam ; et si clavem in sacrario retineat sub alia clavi, potest hanc tradere aedituo, pro tempore quo ipse abest, et clavis tabernaculi necessaria esse queat : quod praxis ubique recepta manifeste confirmat. Si agitur de ecclesia paroeciali, clavis parocho custodienda est ; si de ecclesia cathedrali aut collegiali, quae simul sit paroecialis, ad Capitulum spectat custodire Ssmam Eucharistiam, et altera tabernaculi clavis apud parochum servari debet (can. 415 § 3 n. 1). Ad parochum pertinet exclusivum ius retinendi clavem tabernaculi, etsi in ecclesia paroeciali erecta sit confraternitas. In ecclesiis non paroecialibus ubi ex A. Sedis indulto asservatur, custodienda est cappellanis seu rectoribus, nunquam laicis, etiamsi patroni sint : sine apostolico indulto laici per se clavem ciborii retinere nequeunt.

7. — Specialia veniunt adnotanda de custodia clavis tabernaculi in ecclesiis monialium vel religiosarum et in piis seu religiosis domibus mulierum. Inspecto primum statuto can. 1267 quo Ssma Eucharistia, revocato quolibet contrario privilegio, custodiri nequit in religiosa vel pia domo nisi vel in ecclesia vel in principali oratorio, nec apud moniales intra chorum vel septa monasterii, id dein alte in mente Ordinariorum residere debet atque adamussim exsecutioni demandari, *clavem S. Ciborii non esse custodiendam inter septa monasterii* (7). Ipsa est igitur in posterum asservanda in sacrario ut praesto sit, quoties necessitas postulet, atque, expletis ecclesiae sacris functionibus ac praesertim nocturno tempore, in loco tuto, solido atque secreto reponenda, et quidem duabus obserato clavibus, quarum altera communitatis antistitae est custodienda per se ipsi aut per vicariam et altera moniali cuidam, puta sacrario addictae, adeo ut utriusque concursus ad reserandum locum, de quo supra, requiratur. Huiusmodi praescriptum probe inspiciant Excmi Episcopi et in eodem exsequendo rigide se gerant, quacumque personarum acceptione posthabita, ut praecaveantur abusus atque irreverentiae, quae secus redundare possunt in Ssmam Eucharistiam.

8. — Quod attinet ad oratoria seminarii et collegii ecclesiastici,

---

(6) Cfr Encycl. litt. iussu Benedicti XIV edit. a S. C. EE. et RR. die 9 Febr. 1751.

(7) Cfr S. R. C. resolutio diei 2 Maii 1878 ad VI (decretum n. 3448) ; Emus Card. Petrus Gasparri, op. cit., 266, n. 998.

ephebei pro iuvenum utriusque sexus religiosa eruditione atque institutione, nosocomii aliusque id genus hospitii, quae potestate Ssmae Eucharistiae asservandae fruantur, tabernaculi clavis custodienda erit rectori seu moderatori eorundem, si sacerdos sit, secus spiritus directori aut cappellano de more Missae celebrationi sacrisque functionibus peragendis addicto, ipsique studiose est curandum ne eadem ad aliorum manus perveniat.

9. — Quod demum refert ad privata oratoria, quae ex apostolico indulto facultate pollent Ssmam Eucharistiam esservandi, ciborii clavis custodiri solet in sacrario potius cura familiae quam cappellani (8) ; at, si Episcopo praestare videatur ut clavis indultario custodienda non tradatur, eam aut sacerdoti celebranti committat, praesertim si hic stabiliter sacrum ibi litet, aut parocho deferat, singulis deinde vicibus, si commode potest, sacerdoti celebraturo exhibendam. Indultariis laicis, quos clavis custodia manet, in memoriam revocandum est, clericis vero quacumque dignitate fulgentibus perpendendum, grave sane officium ipsis impositum esse vigilandi ne clavis ad cuiusquam manus perveniat etiam de ipsorum familia vel famulatu.

10. — Sacram Congregationem non praeterit enunciatas cautelas propositum finem plene haud esse assecuturas, nisi Excmi Episcopi locorumque Ordinarii, una cum earundem observantia parochis, ecclesiarum rectoribus, institutorum omne genus moderatoribus, monialium antistitis praecepta, quatuor haec, quae magnopere nostra intersunt, prae oculis habeant :

a) Praesertim dum sacras peragunt dioecesium visitationes, sed etiam extra easdem, quoties casus ferat, per se aut per idoneas ac prudentes ecclesiasticas personas diligenter inquirant animadvertantque de visu quomodo in singulis nedum paroeciis sed et ecclesiis, oratoriis, etiam privatis, hoc iure fruentibus provisum sit securitati custodiae Ssmae Eucharistiae et quoties comperiant non ea omnia concurrere, quae iure postulantur, eadem praecipiant quam cito exsequenda, brevi tempore ad id praestituto, sub poena multae pecuniariae et etiam suspensionis a divinis pro sacerdotibus aut a munere, pro gravitate culpae, ab iis incurrendae, quibus officium competit omnia securitatis praesidia subministrandi. Neque ab huiusmodi onere easdem personas relevent ex reddita forsan ratione quod nulla profanatio aut inconveniens in antecessum acciderit ; quae enim infecta hucusque sunt, temporis decursu et hominum malitia, posthabitis necessariis cautelis, fieri possunt.

b) Quoties furta sacrilega quibus Ssma Eucharistia violatur in sua Dioecesi (quod Deus prorsus avertat) quacumque de causa acciderint, loci Episcopus vel per se, quod est optandum, vel per suae Curiae Officialem, ad id specialiter delegandum, oeconomicum semper conficiat processum adversus parochum aliumve sacerdotem tam saecularem quam religiosum etiam exemptum Ssmi Sacramenti custodiae praepositum, actaque processus idem Episcopus ad hanc S.

(8) Emus Card. P. Gasparri, op. cit., II, 267, n. 999.

Congregationem transmittat cum suo voto quo prae primis accurate describat eiusdem furti temporis et loci adiuncta, et dein, actis processus eiusdem prae oculis praesertim habitis, renuntiet cuius culpae aut neglegentiae culpabili admissum facinus sit tribuendum atque poenas canonicas contra sontes infligendas proponat et huius S. Dicasterii mandata praestoletur.

c) Mature perpendant severitatem poenarum, quae can. 2382 statuuntur contra parochum, qui graviter neglexerit custodiam Ssmae Eucharistiae etiam citra excessum huius violationis, quaeque usque ad paroeciae privationem progrediuntur ; inspecto vero fine legis curent ut analogis poenis plectantur et alii ecclesiae rectores, congrua congruis referendo, qui graviter delinquant in arduo eis commisso munere obeundo, collatis ad id necessariis et opportunis facultatibus per hanc S. Congregationem, quatenus opus sit. Quibus aufugiendis poenis haud suffragatur causa forte a parocho aliisve, quibus SS. Species custodiendae incumbunt, allata qua tabernacula patentia relinquantur clavesque in loco tuto non custodiantur alius sacerdotis incuria : ipsos enim manet diligens sollersque cura sacrorum vasorum et Ssmae Eucharistiae propriumque munus fideliter et vigilanter cavendi ne, divinis officiis absolutis, ciboria exponantur cuilibet iniuriae sacrilegaeque direptioni. Equidem est animadvertendum et in memoratum sacerdotem et in quemlibet alium huius neglegentiae reum similibus poenis, quippe qui occasionem tanto sceleri sua culpa dederint. Ut autem locorum Ordinarii poenis prosequi queant et delinquentes religiosos utriusque sexus etiam exemptos iuxta has apostolicas praescriptiones in negotio, de quo agimus, vi huius Instructionis facultates committimus necessarias cumulative cum eorum Superioribus religiosis Maioribus, quibus pariter haec S. Congregatio idem onus imponit, reservata tamen uni Episcopo facultate processum conficiendi, de quo sub litt. *b)* in casu ibi descripto.

d) Diligenter inquirant utrum ecclesiae et oratoria quibus Ssmae Eucharistiae asservatio iure communi (*cfr* can. 1265 § 1 n. 1, 2) non competat, hac facultate polleant ex apostolico indulto per Breve in perpetuum aut per rescriptum ad tempus concessum : quoties vero compererint hoc privilegium legitimo iure non esse suffultum, tamquam abusum satagant removere. Praeterea, ne se nimis faciles praebeant in suscipiendis et commendandis precibus pro impetranda facultate asservandi Ssmam Eucharistiam in locis, quae de communi iure eadem carent, immo abstineant prorsus, nisi gravissimae causae intersint, praesertim in privatis oratoriis et ecclesiis a domibus fidelium nimis dissitis, in desertis montibus magnisque camporum spatiis sitis, quibus non suppetant ea omnia quae pro fideli et tutissima custodia SS. Specierum requiruntur. Tolerabilius sane erit ut quandoque etiam notabili fidelium parti commodum non praebeatur Ssmae Eucharistiae adorandae, quam ut Eadem exponatur sat probabili periculo profanationis. Immo et potestas hisce litteris committitur Excmis Episcopis locorumque Ordinariis revocandi facultatem asservationis Eucharistiae in ecclesiis et oratoriis, etiam privatis, quae hoc apostolico privilegio per indultum fruuntur, quoties adnotent aut graves

abusus intercessisse aut non omnes concurrere conditiones pro secura custodia, reverentia cultuque debito erga Ssmum Sacramentum.

Hae sunt canonicae normae potioresque cautelae, quas huic S. Congregationi visum est locorum Ordinariis praecipere ut vicissim parochis ceterisque Ssmi Sacramenti custodibus pressius commendent exsecutioni tradendas ad quoslibet convellendos abusus, si qui irrepserint, et, quamvis desint, ad eosdem praecavendos : aliae, quae pro temporum et locorum adiunctis magis idoneae videantur ad eundem finem aptius attingendum, eorundem Pastorum zelo sollertique industriae relinquuntur. Eos igitur, his praesidiis adiutos, in Domino deprecamur et obtestamur ut omnibus viribus contendant ad efficaciter Ssmam Eucharistiam tutandam et impia scelestorum hominum molimina arcenda ab eodem Sacramento « *quo nihil dignius, nihil sanctius et admirabilius habet Ecclesia Dei, cum in eo contineatur praecipuum et maximum Dei donum et ipsemet omnis gratiae et sanctitatis fons, auctorque Christus Dominus* » (9). Id quidem erit Ipsis eorumque sacerdotibus et fidelibus pignus indeficiens supernae divinae protectionis.

Ssmus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XI, in audientia Excmo Secretario H. S. C. die 7 Maii a. 1938 concessa, praefatam Instructionem, ab EE. PP. in plenario Conventu diei 30 Martii anni eiusdem probatam, benigne confirmare et Auctoritate Sua Apostolica ratam habere dignatus est, mandans ut Instructio eadem in officiali Commentario *Acta Apostolicae Sedis* publici iuris fiat et ab omnibus Ordinariis tum locorum tum personarum aliisque, ad quos speciatim spectat, religiosissime servetur, contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Avant de résumer ce document, fixons-en la nature et le caractère plus ou moins strictement obligatoire. Les *Instructions* émanant des Congrégations romaines ont pour but d'expliquer les lois contenues dans le Code et de leur assurer une plus grande efficacité (1). On leur reconnaît habituellement un rôle plutôt directif que proprement préceptif (2). Cela n'empêche qu'elles sont susceptibles parfois d'imposer de nouvelles obligations (3). L'Instruction que l'on vient de lire se propose d'assurer une meilleure exécution du c. 1269, qui traite de la sécurité nécessaire pour la garde du S. Sacrement. Il n'est pas douteux que certaines parties de cette Instruction ne soient strictement préceptives (cfr n. 7 in fine ; n. 10). Mais par ailleurs,

---

(9) *Rit. Rom.*, tit. IV, cap. I, n. 1.

(1) Motu proprio de Benoît XV, *Cum Iuris Canonici* du 15 sept. 1917, au début du Code.

(2) Van Hove, *Prolegomena*, n. 64 ; Vermeersch - Creusen, *Epitome I. C.*, I[6], n. 132.

(3) Monin, *De curia Romana*, p. 218 ; Wernz - Vidal, *Ius Canonicum*, t. I, n. 211, III ; Vermeersch - Creusen, *l. c.*

c'est directement aux Ordinaires (4) que la Congrégation s'adresse, les chargeant eux-mêmes de transmettre ses prescriptions à leur clergé, avec des déterminations plus précises s'il y a lieu (cfr n. 10 in fine). Les prêtres responsables de la garde de la S. Eucharistie auraient mauvaise grâce toutefois de laisser aux seuls Ordinaires le soin de corriger les imprudences qui parfois se commettent à ce sujet. Les possibilités d'intervention efficace de l'autorité diocésaine, en une matière aussi concrète, sont tout de même limitées : si elle ne trouve dans tous les prêtres des auxiliaires sérieux et diligents, il lui sera moralement impossible d'obtenir le résultat important que la S. Congrégation a en vue.

Comme l'Instruction entre dans des détails très précis, nous n'entendons pas en donner un résumé absolument complet ; pas plus d'ailleurs que nous n'entendons préjuger des applications locales qui seront décrétées par les Ordinaires. Tout comme le c. 1269 qu'elle commente, cette Instruction traite tour à tour des qualités du tabernacle, de la façon de le garder, du soin tout particulier que l'on doit avoir de sa clef.

I. *Tabernacle fixe et à fermeture solide.* Instr. n. 4.

Sans vouloir imposer les tabernacles coffres-forts, la S. Congrégation les conseille ; elle recommande instamment aux évêques de veiller à ce que les tabernacles, qui sont en usage dans leur diocèse, présentent une parfaite sécurité. Outre la construction en matière résistante (de préférence en métal), le parfait ajustement de toutes les parois, l'emploi d'une forte serrure solidement attachée à la porte, dont les gonds seront eux-mêmes à l'intérieur du tabernacle, il faut qu'une armature de fer, si possible habilement dissimulée, unisse celui-ci à l'autel.

II. *Garde vigilante du tabernacle.* Instr. n. 5.

Il ne suffit pas que le tabernacle présente toute garantie de sécurité, ni qu'il ait officiellement son gardien ; il faut en outre en assurer la surveillance continuelle, ce qui comporte des précautions ordinaires ou extraordinaires, d'après les circonstances de temps et de lieu. C'est ainsi qu'en ville, le gardien, qui ne doit pas être nécessairement un clerc, devra toujours être à même de se rendre compte de ce qui se passe dans l'église, quand elle est ouverte au public. A la campagne, le curé obtiendra le même effet de surveillance par des visites régulières au S. Sacrement qu'il fera lui-même ou fera faire

(4) Ordinaires des lieux et Ordinaires des personnes (dans les ordres d'hommes), comme le note l'approbation pontificale de ce document.

par ses paroissiens. Pour la nuit, il faudra s'assurer, avant la fermeture de l'église, que personne n'y est resté caché ; les portes à battants solides seront munies de verroux, s'ouvrant seulement de l'intérieur ; on ne confiera le soin de fermer l'église qu'à des personnes tout à fait sûres. On recommande l'emploi de sonneries électriques d'alarme ou d'appareils d'éclairage s'allumant brusquement, dès qu'on touche à l'autel ou au tabernacle : encore faut-il que ces avertisseurs soient bien dissimulés et très souvent vérifiés.

L'Instruction, s'autorisant du § 3 du c. 1269, fait remarquer que l'on peut pour la nuit, avec approbation de l'Ordinaire fondée sur un motif grave, garder le S. Sacrement dans un lieu plus sûr que le tabernacle (5), et cela pas seulement à l'intérieur de l'église ou à la sacristie, mais même en un endroit privé. Ce qui nous semble pouvoir s'entendre avant tout de la maison du curé. Il est trop clair que le transfert et la conservation du S. Sacrement en une maison particulière réclament un souci très spécial de décence et de respect.

La Cgr. des Sacrements demande que, dans l'emploi de vases sacrés précieux ou l'utilisation d'ornementation très riche pour les autels ou les statues à l'occasion des grandes fêtes, l'on évite ce qui pourrait exciter la convoitise des voleurs : aussitôt que possible après les cérémonies, tous ces objets seront mis en sécurité, ailleurs qu'à la sacristie.

III. *Garde de la clef du tabernacle* (Instr. 6-9).

A la suite du c. 1269, § 4, l'Instruction inculque ici à nouveau aux prêtres le grave devoir de conscience qu'ils ont de veiller, avec très grande diligence, à la garde de la clef du tabernacle (6). A cette fin, elle leur défend strictement de laisser la clef sur l'autel, ou la porte du tabernacle, même le matin au moment où l'on célèbre le S. Sacrifice et où l'on distribue la S. Communion. Elle ajoute toutefois « praesertim si altare (Sacramenti) haud in conspicuo sit ». Ces

(5) Dans l'archidiocèse de Malines, l'ordonnance suivante a été portée le 17 mai 1938 : « Ipsum vas quo S. Sacramentum continetur, in tabernaculo altaris noctu non maneat, sed in capsa aerea (coffre-fort, brandkast) includatur oportet ».

(6) A qui paraîtraient rigoureuses et minutieuses les prescriptions que nous allons résumer, nous conseillerions de lire dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1876, p. 261, le commentaire d'une ordonnance de l'évêque de Gand du 19 mai 1874, sur la garde de la clef du tabernacle. L'auteur cite de nombreuses autres ordonnances particulières, toutes très semblables à l'Instruction actuelle. L'exemple rapporté de l'affreux sacrilège commis à Gembloux en 1875, par la simple ouverture de la porte du tabernacle au moyen de la clef laissée sur l'autel, montre que les recommandations les plus élémentaires ne sont pas toujours inutiles.

derniers mots font allusion à la situation des églises, où l'autel du S. Sacrement est assez éloigné de la sacristie et n'est pas occupé de façon presque continue, pendant les premières heures de la journée, par la célébration des messes. Là où le danger d'un vol sacrilège à ce moment est pratiquement écarté, nous ne croyons pas qu'il faudrait chaque fois, après avoir distribué la S. Communion, enlever la clef de la porte du tabernacle. En tout cas, dès la fin des offices, il faut mettre la clef en sécurité. L'Instruction examine ici différents cas :

a) Dans les églises proprement dites, le prêtre en charge doit garder la clef du tabernacle soit sur lui (si tout danger de la perdre est écarté), soit chez lui, soit à un endroit de la sacristie (meuble, tiroir, etc.) qu'on puisse lui-même fermer et dont on conservera soigneusement la clef. Rien n'empêcherait, en cas d'absence, de confier cette seconde clef au sacristain (Instr. n. 6).

b) Dans les couvents de femmes, la clef sera gardée à la sacristie. Elle y sera déposée, tout de suite après les offices, et surtout pour le temps de la nuit, en un endroit caché, fermé lui-même par deux clefs différentes, dont l'une sera entre les mains de la Supérieure, l'autre d'une religieuse, par exemple de la sacristine, de manière que le concours de ces deux personnes soit nécessaire pour entrer en possession de la clef du tabernacle. L'Instruction impose aux Ordinaires une attention spéciale à cette prescription et leur demande d'en urger l'exécution (Instr. n. 7).

c) Dans les maisons d'éducation et d'hospitalisation, la garde de la clef incombe au Supérieur, s'il est prêtre, ou au directeur spirituel, ou à l'aumônier (Instr. n. 8).

d) Pour les oratoires privés, où l'on aurait la faculté de conserver le S. Sacrement, la clef devra être gardée à la sacristie sous le contrôle de la famille qui bénéficie de l'indult, plutôt que du prêtre qui y célèbre (Instr. n. 9).

Dans ses n. 7 et 8 (ci-dessus *b* et *c*), l'Instruction présente de réelles difficultés d'interprétation. Se basant sur un droit antérieur très net (7), elle rappelle qu'il est interdit aux moniales de garder le S. Sacrement à l'intérieur de la clôture stricte et en conclut logiquement : *clavem S. Ciborii non esse custodiendam inter septa monasterii.* Il faudra donc conserver cette clef à la sacristie. On doit bien admettre dès lors que les deux moniales dépositaires des clefs de la cachette devront les passer par le « tour », avant les offices, au prêtre ou à la tourière externe chargée de la sacristie, et les leur

(7) Cfr les sources du c. 1267, surtout S. C. C., *Granaten.*, 6 maii 1775, *Fontes C. I. C.*, IV, n. 3794.

redemander après les offices. L'Instruction assimile aux moniales les religieuses à voeux simples, les pieuses femmes vivant en commun. Celles-ci également ne pourront conserver la clef du tabernacle qu'à la sacristie et cela même sous double serrure. Que dire, si les moniales à clôture stricte ont un aumônier attaché au monastère ? Que penser des couvents de religieuses qui sont en même temps des maisons d'éducation et d'hospitalisation ? Pour ces derniers, il nous semble certain qu'on peut leur appliquer le n. 8 de l'Instruction, c'est-à-dire laisser au prêtre qui y célèbre régulièrement les offices le soin de garder la clef du tabernacle. Quant aux monastères qui ont leur aumônier fixe, il ne nous paraît pas évident que l'Instruction veuille leur faire un régime plus sévère. Bref, pour ne pas entrer dans plus de casuistique, il nous semble que dans toutes les maisons religieuses (de frères ou de soeurs) qui ont, au moins en fait, si pas en droit, un aumônier stable, celui-ci pourra assurer la garde de la clef, de la façon prévue pour les prêtres de paroisses (Instr. n. 6 — ci-dessus *a*). Cette opinion s'appuie sur la pratique communément admise antérieurement et qui semble bien avoir inspiré tout l'essentiel de la présente Instruction. Dans les cas, de nos jours assez fréquents, de communautés sans desservant fixe, la clef devrait être gardée à la sacristie, sous la double fermeture que nous avons décrite plus haut.

IV. *Mesures complémentaires* (Instr. n. 10).

L'Instruction s'achève par les remarques suivantes :

a) C'est surtout au cours de la visite du diocèse que les Ordinaires auront à se rendre compte de l'état des tabernacles et à imposer les mesures nécessaires. Au cas où celles-ci ne seraient pas rapidement exécutées, les coupables pourront être frappés d'amende, de suspense *a divinis aut a munere.*

b) Si un vol sacrilège se commet dans son diocèse, l'évêque instruira, autant que possible par lui-même, un procès contre le prêtre, même religieux exempt, chargé de la garde du S. Sacrement à cet endroit. Le dossier sera transmis à la S. Congrégation des Sacrements qui statuera sur la proposition de peine faite par le juge instructeur.

c) Le c. 2382 prévoit des peines contre le curé négligent dans l'accomplissement de ses devoirs pastoraux, notamment quant à la garde de la S. Eucharistie, peines qui peuvent aller jusqu'à la privation de la paroisse. Il faudra punir de façon analogue tout prêtre qui a la garde du S. Sacrement et manquerait gravement à son devoir en cette matière. Il ne pourra s'excuser en reportant la faute sur d'autres prêtres ayant célébré après lui au même autel. L'Instruction donne explicitement aux évêques, concurremment avec les supérieurs majeurs, le pouvoir de punir les religieux et religieuses exempts,

qui seraient en défaut sur ce point (8). Toutefois, les supérieurs exempts ne pourront pas instruire le procès prévu dans le cas de vol sacrilège (ci-dessus *b*).

d) Les Ordinaires devront être spécialement vigilants dans les cas où la Sainte Réserve est gardée en vertu d'un indult particulier. S'ils ne trouvent pas cette faculté justifiée, ils s'efforceront d'en interrompre l'usage ; ils pourront même aller jusqu'à la révoquer, si elle a donné lieu à des abus ou imprudences graves. Les Ordinaires se montreront fort réservés pour appuyer les demandes de nouveaux indults de ce genre, et parfois même devront tout à fait s'en abstenir : mieux vaut, dit l'Instruction, que même de nombreux fidèles soient privés de la possibilité d'adorer le S. Sacrement, que d'exposer celui-ci à un danger assez probable de profanation.

Comme nous le disions en commençant, la parfaite observation de cette Instruction suppose, de la part de tous ceux qu'elle atteint directement ou indirectement, des efforts coordonnés, un zèle vigilant qui sera au fond une forme de dévotion respectueuse pour la S. Eucharistie. Il est possible que certains s'exagèrent la difficulté de prescriptions... qui ne répondent pas à la pratique routinière, plus insouciante, et recourent ainsi trop vite à l'excuse. Mais si d'autre part, des circonstances locales particulières rendaient plus dangereuse qu'utile l'exécution littérale de certaines de ces prescriptions, la loi cesserait « cessante fine contrarie ».

E. BERGH, S. I.

---

(8) Benoît XIV, dans le « *De synodo dioecesana* », lib. IX, c. XV, n. 4, reconnaît déjà ce pouvoir aux Ordinaires, à l'égard des exempts et allègue une décision dans ce sens de la Congr. des Evêques et Réguliers du 8 janvier 1724.

LE PÈRE FERDINAND PRAT, S. I. (1855-1938)

SOUVENIRS PERSONNELS.

Il y a quelques mois, l'Eglise et la France pleuraient le premier exégète de notre temps, le Révérend Père Marie Joseph Lagrange, de l'ordre des Frères Prêcheurs, fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem et de la *Revue Biblique Internationale*. Pourquoi faut-il qu'à côté de cette tombe une autre se soit ouverte inopinément, où disparaît le glorieux émule et contemporain de Marie Joseph Lagrange, le Révérend Père Ferdinand Prat, de la Compagnie de Jésus, ancien professeur aux scolasticats d'Uclés, de Vals et d'Enghien et aux facultés de Toulouse et de Beyrouth, ancien rédacteur aux *Etudes*, consulteur de la Commission Biblique ?

Ses anciens élèves et ses amis (ils sont légion) avaient été douloureusement émus par la nouvelle d'un accident d'automobile, qui en 1933 avait renversé le vénérable octogénaire sur une route de Belgique et l'avait privé pour plusieurs mois de l'usage de ses membres. Celui qui, en août 1914, déjà âgé de cinquante-sept ans, avait quitté ses livres pour les tranchées de la grande guerre et avait eu la rare fortune d'en revenir sans une égratignure, après avoir, comme aumônier « volontaire », toujours et partout bravé le danger et mérité la Légion d'honneur, devait-il être la victime de l'imprudence d'un chauffeur ?

Comme nous avions fait part de cette triste nouvelle au Révérend Père Lagrange, celui-ci nous faisait l'honneur de nous répondre de Jérusalem, le 15 décembre 1933 : « Je suis très peiné de ce que vous me dites du R. P. Prat. Il est revenu en Terre Sainte, il y a trois ou quatre ans, tellement agile et jeune que je ne consentais pas à lui donner son âge. Sa *Vie de Notre-Seigneur*, que je n'ai pas encore lue attentivement en entier, m'a paru cependant la meilleure, très étudiée et complétée par des *excursus* très utiles. Ce n'est pas une mince satisfaction pour moi que de voir notre accord, même sur des points où je ne me sentais pas très solide, comme pour l'Agneau de Dieu de saint Jean-Baptiste. »

Le Père Prat et le Père Lagrange s'estimaient mutuellement. Cependant, comme on l'a dit de deux autres hommes d'Eglise, leurs contemporains, « leurs rapports étaient empreints de réserve » (1).

Ils étaient si différents ! Autant le Père Lagrange était spontané, prime-sautier, hardi, entreprenant, autant Ferdinand Prat était réfléchi, calculateur, pondéré. Dirons-nous timide ? Non. Quelques-unes des plus saines hypothèses de l'exégèse progressiste se sont trouvées

---

(1) H. Hemmer à propos de F. Portal, lazariste et ami de Lord Halifax, et de P. Batiffol, dans *Bulletin de l'Association F. Portal*, n° 2, p. 13. Voir aussi le *Correspondant* du 10 juillet 1926.

chez le P. Prat. La théorie des « citations implicites », que la Commission Biblique a consacrée (2) tout en lui traçant des limites nécessaires, et dont il n'a été fait encore que de bien timides applications (3), — la conception de la loi de Moïse comme un code ouvert qui, tel le code Napoléon et tant d'autres, s'enrichit à chaque génération d'apports nouveaux et d'applications imprévues, sans pour cela changer de nom (4), — une harmonisation des évangélistes qui, sans rien sacrifier de l'inerrance des auteurs inspirés, rend à chacun son génie propre et sait même reconnaître qu'ils ont pu voir différemment une même scène ou rapporter une même parabole en y glissant des ap-

---

(2) Resp. Comm. Bibl. 13 feb. 1905. C'est la première en date de ces décisions, à qui Pie X, en son motu-proprio du 18 novembre 1907, garantissait la même autorité qu'aux décrets du Saint Office (Denzinger-Bannwart 2113. Cavallera, *Thesaurus fidei*, 102). Denz. 1979. Cav. 103. *Acta Apostolicae Sedis*, XXXVII (1905), 666 ; XL (1908), p. 724.

(3) Nous pensons que c'est le Père Prat qui a le premier employé cette formule de « citations implicites », bientôt devenue classique ; il l'a du reste remplacée plus tard par une autre qu'il estimait plus juste et moins énigmatique : « Utilisation de documents ». Cfr F. Prat, *La Bible et l'Histoire* (Bloud, coll. Science et Religion, n° 286), 1905. Reproduction d'un article des *Etudes* (tome 86, 1901, p. 474 suiv.) paru sous ce titre : *Les historiens inspirés et leurs sources*. On peut lire, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, un article du regretté Père Lemonnyer, O. P., sur les « citations implicites » où l'apport du Père Prat aux progrès de la critique nous semble plutôt minimisé. Le même rend mieux justice à la *Théologie de saint Paul* dans son très consciencieux essai de *Théologie du Nouveau Testament* (Bloud, Bibl. des Sciences Religieuses, n° 13, 1928).

(4) *Le code du Sinaï*, Coll. *Science et Religion*, n° 295, 1904, reproduction d'un article des *Etudes*, tome 76, p. 87 et tome 77, p. 29 : «*La loi de Moïse : ses origines, ses progrès* ».

Quelques articles des *Etudes*, d'apparence modeste, mais de très longue portée, représentaient pour le public toute l'oeuvre du Père Prat quand la confiance de Léon XIII l'appela, en 1902, à siéger comme consulteur auprès de la Commission Biblique à côté du Père Lagrange et d'autres exégètes moins célèbres. C'est alors que M. Loisy écrivait : « Le Saint Père a décidé qu'avant de parler de la Bible on consulterait les exégètes ». Peu auparavant, le Père Prat avait été appelé à Rome pour donner son avis sur la célèbre question du *comma ioanneum*. Son avis (que Léon XIII daigna écouter pendant une audience de trois quarts d'heure, où le Père resta à genoux) fut que le Saint-Office ferait bien de revenir sur sa réponse du 13 janvier 1897. Vingt-cinq ans après, il lui était fait justice par une déclaration officielle du 2 juin 1927 dont on peut lire un commentaire dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux (par le regretté Père Lemonnyer) et que le Père Umberg a inséré dans sa réédition de Denzinger (n° 2198). Mais on sait que dès 1897 (communication du Cardinal Vaughan) et 1905 (imprimatur du livre de Künstle) le Saint-Siège avait préludé à la Déclaration de 1927.

plications diverses (5), — une étude consciencieuse de l'angélologie et de la démonologie juives qui aboutit, d'une part à rendre aux cas de « possession diabolique » de l'Evangile une réalité que certains aujourd'hui seraient trop portés à confondre avec les cas banals dont s'occupe la psychiatrie, mais d'autre part à concéder que l'imagination apocalyptique s'est accordé libre carrière dans le monde des esprits et que de cette fantaisie il a pu passer quelque chose, non dans les affirmations doctrinales, mais dans l'orchestration et l'imagerie de certains livres inspirés (6), — voilà certes des contributions précieuses à l'exégèse la plus progressiste et dont l'avenir seul pourra dire la fécondité. Si ces hypothèses restent en deçà des limites de l'orthodoxie la plus scrupuleuse, c'est que le Père Prat n'était pas seulement exégète. Il était aussi théologien.

On peut même dire qu'il était avant tout théologien.

Son oeuvre principale, et qui restera classique, n'est pas un commentaire, c'est une théologie, la « *Théologie de saint Paul* » (7). Quelques-uns même ont été déçus de trouver dans ces deux volumes plus de théologie qu'ils n'y cherchaient. J'ai eu l'écho de quelques-unes de ces impressions. Et je me rappelle un grand historien du dogme qui, après un sondage dans la *Théologie de saint Paul*, me confiait cette impression : « Décidément, le Père Prat est un scolastique ».

Le Père Prat, en effet, avait reçu la longue formation scolastique que la Compagnie de Jésus impose à ses « profès des quatre voeux » et qui ne confère la « licence d'enseigner » qu'à bon escient, après des tournois syllogistiques dont beaucoup d'exégètes et même de théologiens de notre temps ne reviendraient pas sans blessure. Les hasards de ma carrière m'ont appelé à siéger à côté de lui dans ces jurys redoutés, que des théologiens de trente ans, anciens professeurs de « première » et même de philosophie, licenciés ès lettres et parfois docteurs ès sciences, n'abordent pas sans trembler. J'ai toujours constaté que sa sévérité ne s'exerçait pas sur les minuties de l'exégèse où il lui eût été si facile de « coller » ses élèves. Non, pour lui agréer, il ne fallait rien ignorer des traités de la Trinité, de l'Incarnation et de la Grâce.

Le Père Prat a été un de ces derniers jésuites qui « *savaient tout* »

(5) Cfr *Jésus-Christ*, t. II, p. 189.

(6) Cfr *Jésus-Christ*, t. I, p. 345.

(7) L'auteur revendique même pour la « Théologie Biblique » l'honneur d'être une section de la « théologie positive » et avoue qu'à ce titre, comme toute théologie, elle suppose la foi, la foi intégrale aux définitions de l'Eglise, bien loin que celle-ci soit son point d'arrivée. Il y aurait place, semble-t-il, pour une autre méthode, qui traiterait la théologie biblique du seul point de vue de l'histoire et en ferait le premier chapitre d'une « théologie historique », qui n'est, à vrai dire, qu'une « histoire de la théologie » mais où croyants et non-croyants peuvent se rencontrer sur un terrain neutre. Cette méthode est plutôt celle du P. Lebreton qui lui a fait rendre à la foi et à la science des services si éclatants.

et il n'a voulu rester étranger à aucune branche des connaissances humaines. Levé tous les jours à quatre heures, et la part faite, — très scrupuleusement, — à ses exercices de piété, il se serait fait reproche de dérober à l'étude une seule minute de la matinée. S'accorder le plaisir d'une grand'messe lui eût paru une sensualité spirituelle, une « immortification ». Il était très convaincu qu'en dispensant ses religieux du choeur saint Ignace avait rendu un immense service à la science sacrée. Ne devons-nous pas à cette grave initiative les in-folio de Suarez, de Vasquez, de Petau, de Labbé, de Bollandus, de Papebroch, sans parler de Théophile Raynaud et de cet inoubliable Père Kircher ? Un jour, en caressant les dos des in-folio de saint Augustin (édition des Bénédictins) le Père Prat me disait : « Comme je l'ai lu ! » Et il aurait pu en dire autant de nombreux volumes de Migne, car je crois bien qu'il avait défoncé les deux Patrologies. Un jour, je l'ai vu tout embarrassé parce que je feignais d'ignorer Jules Africain ! Une de ses oeuvres les moins connues — mais non la moins révélatrice — est la délicieuse anthologie d'Origène qu'il a donnée en 1905 à la défunte collection de *La Pensée chrétienne*. Chaque page, chaque ligne, chaque mot porte et va flageller tel de nos contemporains dont l'esprit, plus étroit que celui de saint Epiphane, aurait réussi certainement à brûler Origène s'il lui avait été donné de vivre en même temps que le plus grand des théologiens, celui dont les restes mal réchauffés nous permettent encore de ne pas vivre trop à l'étroit sous le joug de la lettre !

Le *De Principiis* est traduit presque en entier dans le livre du Père Prat, qui y a joint une dissertation fouillée sur la pluralité des sens bibliques et une « leçon d'exégèse » sur l'épître aux Romains, commentaire d'un commentaire, dont le but avoué est de démontrer que c'est saint Augustin qui a innové en appliquant à la prédestination à la gloire ce que saint Paul a dit de la prédestination à la grâce. Sur ce point d'ailleurs, on est heureux de constater que le Père Lagrange pensait comme le Père Prat et c'est un heureux « signe des temps » et du progrès que l'exégèse doit à l'affinement du sens historique chez les théologiens que le spectacle instructif d'un dominicain et d'un jésuite, aussi peu préparés que possible à s'entendre en théologie, mais non moins fermes l'un que l'autre à écarter de la fastidieuse (et peut-être inévitable) controverse thomistico-moliniste les appuis précaires que deux grandes écoles ont trop longtemps cherchés dans l'Ecriture.

Enfin, le volume se clôt par une histoire de l'origénisme, d'où il appert qu'Origène n'a jamais été condamné par l'Eglise, au jugement de qui il a soumis d'avance les plus hardies de ses hypothèses, et qui n'a frappé que d'imprudents disciples, à qui d'ailleurs la *rabies theologica* de leurs adversaires reprochait, au fond, tout autre chose que leurs doctrines.

Ce volume n'est pas le plus connu du Père Prat. Mais je suis sûr que c'est celui où il a mis le plus de son âme secrète. Ferdinand Prat était un réticent, un silencieux, dont il était bien difficile de savoir la vraie pensée sur les points vraiment douloureux des contro-

verses contemporaines. Ce n'était point défiance de ses forces. Il était originaire du Rouergue, dont les fils n'ont jamais passé pour sous-estimer en eux-mêmes les dons de Dieu et qui doit sans doute à la solidité granitique de son sous-sol l'honneur d'avoir donné à l'Eglise de France un chef spirituel et une manière de « leader » temporel, les deux hommes que Pie XI a appelés, en une circonstance mémorable, « votre cardinal » et « votre général », après quoi des Aveyronnais conscients ont offert à l'un et à l'autre un déjeuner triomphal.

Les intimes du Père Prat s'amusaient beaucoup du mystère dont il entourait ses moindres démarches et des allures de conspirateur que lui donnait sa naturelle méfiance, alors qu'en réalité il n'a jamais tramé que des pensées limpides comme l'eau de roche et des hardiesses de tout repos. Seulement, il avait traversé des époques si ingrates ! C'était un autodidacte. Il ne serait jamais peut-être devenu le grand orientaliste qu'il était, s'il n'avait été, à la suite des « décrets » de 1880, exilé en Syrie et réduit à apprendre l'arabe presque sans maître. On n'est exégète complet qu'à ce prix et les hébraïsants qui ne sont qu'hébraïsants — Ernest Renan en a témoigné lui-même (8) — se ressentent toujours de n'avoir pas puisé, dans le commerce familier de la seule langue sémitique aujourd'hui vivante, ce qu'on peut appeler le génie du sémitisme, ce *Sprachgefühl* à quoi les linguistes attachent tant de prix.

A vrai dire, il aurait suffi, pour le pousser dans ce sens, de sa naturelle curiosité. Celle-ci était invraisemblable ; il avait son opinion faite sur la parenté des langues ouralo-altaïques et il avait voulu apprendre les deux cent quatorze clefs de l'écriture chinoise, avec le regret de ne pouvoir passer plus outre. Il avait, sur les techniques les plus étrangères à ses études, plus que des clartés. S'il a pu, à soixante ans, mener la vie des tranchées (9) et s'improviser, pour les « poilus », fournisseur des objets les plus disparates (10), c'est qu'il s'était obligé à refaire à pied tous les voyages de saint Paul à travers une Asie mineure qui n'avait pas encore été à demi policée par Mustapha Kemal et où les *pericula latronum* n'étaient pas plus un mythe que du temps de saint Paul lui-même. Que de fois il a dû coucher à la belle étoile ou organiser son menu du soir sur l'inspection des casseroles qui fumaient au feu d'une auberge de rencontre !

---

(8) *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, V. « Tout ce que je suis comme savant, je le suis par M. Le Hir. Il me semble même parfois que tout ce que je n'ai pas appris de lui, je ne l'ai jamais bien su. Ainsi, il n'était pas très fort en arabe, et c'est pour cela que je suis toujours resté médiocre arabisant ».

(9) Comme je lui témoignais mon admiration pour son *Histoire du livre dans l'antiquité*, où les plus minces détails de paléographie brillent d'un relief saisissant, il me disait modestement, et comme pour s'excuser : « J'ai toujours aimé à me rendre compte ».

(10) Le Père Léonce de Grandmaison, qui l'a vu de près à cette époque, me disait de lui : « C'est un intellectuel déchaîné dans la vie réelle, un torrent qui a rompu ses digues ».

Une fois quitte avec saint Paul, il a refait dans une Palestine — à la vérité plus abordable — une enquête encore plus minutieuse pour son *Jésus-Christ*. Ce livre, qui est l'oeuvre d'un vieillard, je ne serais pas étonné que nos successeurs l'estiment encore au-dessus de celui qui a fondé sa réputation mondiale, cette *Théologie de saint Paul* qui a été traduite en toute langue et dont le regretté Père Bainvel (un fin connaisseur) me disait qu'elle est, avec les *Origines* du Père Lebreton, la réussite accomplie de la théologie française. Léonce de Grandmaison, un autre admirateur de ses frères (ce n'est pas une qualité banale), si sympathique et si compétent, disait sommairement : « sur saint Paul, on trouvera tout dans Prat » (11).

Tout, c'est beaucoup. Mais je ne crois pas que ce soit trop. Qu'on essaie, en effet, de se poser sur saint Paul une seule question, même de celles qui n'intéressent que de très loin la théologie, et qu'on cherche si elle ne se trouve pas, non seulement posée, mais résolue en quelque coin de ces deux volumes ou peut-être de cette lucide biographie qui est venue ensuite et qui est un des bijoux de la collection *Les Saints* de Gabalda (12).

On cherchera peut-être avec un peu d'impatience, car c'était une des coquetteries de ce grand savant de dissimuler sa science. Et c'est pourquoi ses tables et ses bibliographies sont si décevantes (13). Il professait qu'une bibliographie n'est jamais utile que si elle est complète et si elle accompagne chaque mention d'auteur d'un jugement motivé. Plutôt que d'égarer son lecteur, il aimait mieux paraître ignorer les livres dont il n'avait que peu de bien à dire. Or, c'était un juge sévère. D'un homme qui fait autorité dans les plus délicates matières, il m'avouait : « Comme exégète, il ne m'inspire aucune confiance ». Or, c'est un exégète à qui il serait bien difficile d'attribuer d'autres compétences.

Rien donc chez lui de ce que Victor Langlois appelait la « polymathie décorative » et qui consiste à allonger indéfiniment la liste

---

(11) *Dictionnaire apologétique*, art. *Jésus-Christ*, col. 1315, n° 45.

(12) La conclusion surtout, où l'auteur détend son habituelle austérité et, par un choix heureux, s'aide de Newman pour nous révéler l'âme de saint Paul, mérite de rester. Dans la préface de ce livret d'or, il s'excuse de n'avoir pu donner tout leur développement aux questions difficiles : « Il a fallu renoncer aux discussions de texte et prendre quelquefois parti entre des opinions controversées... On voudra bien se persuader que le choix n'a pas été fait sans mûre réflexion ». On peut l'en croire.

(13) On nous annonce heureusement que le R. P. Chevalot, professeur d'Ecriture Sainte à Enghien, a préparé, pour une prochaine réédition de *Jésus-Christ*, des tables très complètes, qui en doubleront l'utilité pour les travailleurs. A vrai dire, si le Père Prat négligeait un peu ce complément nécessaire de toute oeuvre d'érudition, c'est qu'il ne croyait pas le public qu'il visait très capable de se servir utilement de tables. En quoi il se trompait. Car ce livre qu'il destinait à un public « moyen » est, en fait, consulté tous les jours par les hommes de science.

des auteurs à consulter dans le seul but d'inspirer le respect pour l'érudition de l'auteur. Quel est celui de nos contemporains qui n'a pas, en un jour de sa jeunesse, péché plus ou moins en cela ? Péché trop facile, hélas ! puisqu'il n'oblige même pas à lire les auteurs qu'on cite et dont on emprunte simplement les noms à des listes plus complètes. Mais, à professer pour cette inconscience un peu de l'horreur qu'elle inspirait à Ferdinand Prat, on s'épargnerait du moins quelques mésaventures cuisantes, comme celle de ce célèbre Allemand, homme d'Eglise et continuateur d'Hergenröther, qui, à propos de saint Colomba, l'Irlandais, renvoie à *Colomba* de Prosper Mérimée ou comme celle d'Auguste Sabatier, en son temps doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, inspirateur ou confident de beaucoup de nos « modernistes », qui, dans la préface de son célèbre ouvrage sur les *Religions d'autorité et la religion de l'esprit*, cite intrépidement « le décret du pape Gratien ». Un décret peut-il venir d'ailleurs que de Rome ?

On le voit par ce dernier exemple (et c'est un plaisir de le constater), les ignorances et les balourdises ne sont pas le monopole des auteurs catholiques. Le Père Prat a contribué plus que personne à nous convaincre de notre retard sur les protestants en matière de critique et d'érudition (14). Mais nul aussi n'a plus travaillé que lui à rattraper le temps perdu, au point d'étonner les plus sincères des critiques libéraux, qui ont su le dire avec un beau courage. M. Goguel, le distingué professeur de la Faculté de théologie protestante de Paris, l'appelait récemment « un exégète tout à fait considérable » et croyait devoir le signaler à ses coreligionnaires comme l'homme qui a su le mieux concilier les certitudes traditionnelles de l'Eglise catholique avec les acquêts de la science critique. De pareilles déclarations sont d'autant plus précieuses que nous n'étions pas habitués à ce que, de ce côté de la barricade, on tînt compte de nos travaux.

Pour ce résultat, le Père Prat n'avait pas épargné sa peine. Non seulement il s'était imposé l'ingrat labeur d'apprendre, outre les langues sémitiques, six langues européennes (allemand, anglais, espagnol,

---

(14) F. Prat, *Progrès et Tradition en exégèse*, dans *Etudes*, 5 nov. et 5 déc. 1902 (tome 93, p. 289-312; 610-633). Il disait, p. 632 : « Il faut que les catholiques renoncent de plus en plus aux généralisations vagues, aux vulgarisations superficielles, aux minuscules travaux d'apologétique éphémère. Il faut qu'ils se persuadent qu'à l'heure actuelle un bon texte critique, un sérieux instrument de travail, dans quelque genre que ce soit, rendraient plus de services à l'Eglise et à la cause de la vérité que les apologies les plus volumineuses et les controverses les plus retentissantes. Il faut qu'ils soient assez hardis et indépendants pour se débarrasser des attaches protestantes et des méthodes rationalistes, qu'ils apprennent à marcher tout seuls, sous la direction du magistère suprême, et à voir de leurs propres yeux sans les verres grossissants de la haute critique allemande. Il faut... Mais nous sommes en train d'esquisser un programme d'études bibliques, comme si nous oubliions que le Souverain Pontife vient de le tracer. »

italien, portugais, néerlandais : il regrettait de ne s'être mis que trop tard à l'étude du russe) il s'imposait encore la peine de lire dans le texte toutes les oeuvres tant soit peu significatives des deux écoles allemande et anglaise (il se transportait, pour lire les revues, chez les Bollandistes, ses amis, qui étaient heureux de lui accorder, dans leur riche bibliothèque de Bruxelles, des facilités dont ils ne sont pas prodigues pour les chercheurs moins qualifiés). Mais il n'a jamais sacrifié à cette manie trop commune de certains auteurs catholiques qui n'ont que des sourires pour les hérétiques et des sévérités pour ceux que saint Paul appelait « *domesticos fidei* ». Des hommes aussi justement célèbres qu'Adolf von Harnack et Théodore Zahn ont reçu de lui, à côté de mentions honorables sur des points de détail, des jugements globaux dont ils se seraient peut-être passés. De Zahn, ce savant si probe, ce défenseur si zélé de l'orthodoxie luthérienne (qui sur beaucoup de points se confond avec l'orthodoxie tout court), il a écrit : « Son sens critique et historique n'égale pas son immense érudition ». Quant à Harnack, dont il admirait plus que personne le prestigieux talent, l'aumônier de 1914 ne lui pardonnait pas d'avoir mis son nom au bas du trop fameux manifeste des intellectuels allemands après l'incendie de Louvain. Et il l'a dit dans une éloquente « prétérition ».

Car il maniait avec dextérité toutes les figures de rhétorique. Et, en vieux professeur de nos vieux juvénats, il aimait à les appeler par leur nom. Il ne confond jamais la catachrèse, la métonymie et la synecdoque. Il ne tarit pas sur la métaphore et l'allégorie. De celle-ci il distingue pertinemment la parabole. C'était nécessaire d'ailleurs après l'abus qu'ont fait de ces termes techniques Jülicher et Loisy. Je ne sais s'il usait souvent d'« aposiopèse », mais certainement ce n'eût pas été sans le faire remarquer. Sa rhétorique était réflexe, un peu tendue, un peu ancienne aussi. Le premier jet de sa prose était banal, mais le travail le menait à une perfection relative où le défunt Père Longhaye aurait peut-être diagnostiqué plus de « talent » que de « génie », mais où il eût certainement admiré « l'équilibre des facultés » et la soumission constante de la sensibilité à la raison.

Ce n'est pas que la sensibilité ne fût pas riche. Elle était même abondante. Elle eût été tumultueuse, violente, et l'on ne sait pas ce qu'en un jour de colère elle eût pu emporter. Mais on a vu rarement le Père Prat en colère. Certaines joutes scolastiques, où il ne craignait pas de dire leur fait, comme exégète, aux théologiens, auraient pu faire craindre des orages. Mais la volonté intervenait, toujours disciplinée, toujours maîtresse d'elle-même. Ce qu'il en coûtait à l'homme intérieur, cela, à vrai dire, ne regardait personne. *Ecclesia de internis non iudicat*, à plus forte raison ceux qui ne sont pas l'Eglise.

J'imagine que ces ardeurs domptées de la nature rouergate n'étaient pas pour rien dans son admiration pour saint Paul. Lui aussi, le Père Prat, n'eût pas craint de dire la vérité à Céphas. Et peut-être l'a-t-il fait, mais... *inter te et ipsum solum*, car c'est là une maxime évangélique qu'il n'a eu garde d'oublier. L'a-t-on toujours observée à son égard ? Je l'ignore. Mais ce que je sais bien, c'est l'horreur que lui

inspiraient des procédés qui, déjà odieux dans les rapports des citoyens entre eux, le deviennent doublement quand on les transporte dans la police d'Eglise. Il souffrait que le mot de « jésuitisme » ait pu être, à tort ou à raison (à tort, espérons-le), appliqué à un esprit de politique dont rougirait tout homme droit et qui ne devient pas légitime par une simple « rectification d'intention ». Comme d'autres, moins savants que lui, il a été traqué par des hommes qui avaient juré la perte d'institutions dont il était l'ouvrier consciencieux et qui le considéraient à bon droit comme leur parure. Il s'amusait beaucoup d'un confrère italien qui, en butte aux mêmes hommes (il ne devait pas, hélas ! leur échapper), expliquait ses « prudences » tardives par l'accommodation d'un verset des Psaumes : « *Quae utilitas in sanguine meo* » ?

Le Père Prat n'avait pas besoin de prudence artificielle. Il était né prudent. A ce premier fonds (le plus solide) il ajoutait la prudence infuse du chrétien et du prêtre, celle qui ne se contente pas de nous « retenir d'agir », mais qui sait agir dans la lumière. Quant à la prudence acquise, Dieu sait que les occasions d'y grandir ne lui avaient pas manqué.

Mais la prudence n'est que la première des vertus cardinales. Et, comme saint Paul, Ferdinand Prat préférait des « charismes meilleurs ». Il a espéré contre l'espérance dans des jours sombres pour sa patrie terrestre, dans des jours plus sombres encore pour ce qu'il mettait au-dessus de tout, l'avenir de la science catholique. Il a aimé d'un amour qui connaissait la pudeur et rougissait facilement,... il a aimé ses frères, les soldats de France,... ses fils, les scolastiques de la Compagnie de Jésus,... ses pères, les supérieurs que Dieu lui avait donnés,... son chef, le Vicaire du Christ, quel que fût son nom et son numéro. Et c'est pourquoi il a pu porter jusqu'au tribunal de Dieu l'aveu suprême de son maître mourant : *Fidem servavi !*

Antoine MALVY, S. I.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France (1).

Monsieur l'Abbé Leroquais serait assurément fort mécontent, et avec raison d'ailleurs, si nous laissions s'accréditer le moins du monde l'idée que ses ouvrages monumentaux n'intéressent que les historiens de la liturgie. Les préfaces et le contenu des précédents volumes (2) et de ces derniers sont suffisamment éloquents à ce sujet ; de plus, une fréquentation assidue de ces ouvrages nous a fait aisément réaliser combien leur intérêt déborde largement les cadres de la science liturgique et revèle d'aspects nouveaux aux curieux de la littérature, de l'art et de la pensée religieuse médiévale. Cette considération nous avait vivement frappé en compulsant les trois volumes consacrés aux livres d'heures (3). Que de sujets susceptibles de retenir l'attention ! Pour qui saurait voir au delà de ces sèches nomenclatures, que de glanes à recueillir, que d'enquêtes à entreprendre ! Si l'on veut écrire l'*histoire littéraire du sentiment religieux au moyen-âge*, ce sont principalement les prières en langue vulgaire qu'il faut interroger et les livres d'heures analysés par M. Leroquais nous en livrent des centaines. Sans négliger évidemment les prières latines dont maint auteur moderne a déjà essayé de faire passer la « substantifique moëlle » dans des publications sur le développement du dogme, pourquoi laisser pour compte les prières françaises ? Que les auteurs de ces prières soient clercs ou laïcs, leurs productions, bien qu'à des titres différents, sont également précieuses pour nous et s'imposent à notre attention. Il y a là le témoignage vivant de nécessités spirituelles, d'un effort d'adaptation, de problèmes religieux particuliers qui préoccupent auteurs et destinataires, bref une tranche de l'histoire passion-

---

(1) V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, 3 vol. et 1 vol. de planches, Paris, 26, rue de Lubeck, 1937, 33 × 26 cm., CLIV-304, 462, 162 p. ; 140 planches. Prix : 800 frs.

(2) La N. R. Th. a recensé les dernières publications de M. Leroquais. Voir N. R. Th., 1936, pp. 59 et 781 (Ch. Martin, S. J.). Ces articles ont été consacrés aux ouvrages suivants : « *Les bréviaires manuscrits des Bibliothèques Publiques de France* », Paris, 1934, 5 vol. et 1 vol. de planches et « *Un livre d'heures manuscrit à l'usage du diocèse de Mâcon* », Collection Siraudin, Paris, 1935, 1 vol. M. Leroquais avait précédemment publié : « *Sacramentaires et Missels manuscrits des Bibliothèques Publiques de France* », Paris, 1934, 3 vol. et 1 vol. de planches.

(3) *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1927, 2 vol. et 1 vol. de planches.

nante de la tradition religieuse. Tantôt nous percevons distinctement dans ces prières les derniers échos des bouillantes controverses qui divisaient les grandes écoles théologiques de l'époque ; tantôt nous y retrouvons toute la substance, accommodée pour les laïcs, des traités théologiques les plus fameux du moment ; tantôt nous décelons sans doute possible les concessions faites par certains clercs aux passions de leurs lecteurs. Et cette remarque vaut, croyons-nous, pour toute la littérature religieuse médiévale en langue vulgaire ; si l'on veut progresser dans la connaissance de l'histoire de l'Eglise au moyen âge, il y a là une richesse qu'on se doit d'exploiter au plus tôt. Rien n'empêche de se mettre à la besogne sans tarder, puisque, dans le domaine de la philologie romane, des progrès considérables ont été réalisés en matière d'éditions de textes et d'édification des grands instruments de travail. Le souci philologique, si respectable soit-il, doit être dépassé et mis au service de l'histoire de la civilisation médiévale.

C'est à ce point de vue que nous voudrions nous placer pour rendre compte des derniers travaux de M. Leroquais.

Ces magnifiques volumes, d'un prix difficilement abordable pour des particuliers, risquent fort de ne pas atteindre aisément tout le public qu'ils doivent intéresser. Aussi croyons-nous être agréables à l'auteur et utiles au lecteur de la *N. R. Th.* en résumant les principales données que nous fournissent les brillants chapitres de l'introduction (Tome I, p. I-CLIV).

Qu'est-ce qu'un Pontifical ?

Si l'on veut se contenter de raisonner en stricte logique, le terme semble archi-clair. C'est le livre des cérémonies réservées à l'évêque, telles que « confirmation, ordinations, consécration épiscopale, bénédictions des abbés et des abbesses, consécration des vierges, sacre des rois et des reines, dédicace des églises, expulsion et réconciliation des pénitents le mercredi des cendres et le jeudi-saint, bénédiction des saintes huiles, tenue des synodes et dégradation des clercs » (4). Malheureusement, les copistes des manuscrits ou les rédacteurs modernes de catalogues n'ont pas toujours eu présente à l'esprit cette définition rigoureuse. Nous voyons ainsi maint pontifical renfermer par surcroît les principales messes de l'année, les préfaces, le canon et les prières de l'ordinaire, un *ordo*, un recueil de capitules et de collectes, un antiphonaire et, même, la règle de Saint Benoît. Parfois, nous sommes en présence de vrais pontificaux-missels ou de missels-pontificaux mais, le plus souvent, un des deux éléments occupe une place si restreinte que le but principal de l'ouvrage ressort de toute évidence. Il va sans dire que de pareils amalgames compliquent souvent la tâche du rédacteur de catalogues et lui tendent plus d'un piège auquel, fréquemment, il se laisse prendre insidieusement. La prudence s'impose donc à qui consulte ces répertoires. D'autant que mainte autre confusion, plus regrettable encore, reste possible et n'a d'ailleurs pas manqué d'être faite. C'est ainsi qu'on a pris pour des pontificaux

(4) *Intr.*, p. XI.

des bénédictionnaires (5), de simples rituels, des pontificaux à l'usage d'abbés, des rituels abbatiaux, un cérémonial à l'usage du Pape, un cérémonial des évêques (simples rubriques sans textes eucologiques), ou un ordinaire épiscopal. Ces précisions doivent être faites avant d'aborder l'historique du Pontifical proprement dit.

Histoire du Pontifical. — 1. *Le manuscrit.*

Avant le IX^me^ siècle, l'évêque ne disposait pas de recueil spécial pour l'exercice de ses fonctions sacrées ; il en trouvait tout le détail dans certaines parties du *sacramentaire* à l'exclusion des rubriques qu'il devait puiser dans l'*ordo*. Les deux recueils se complétaient, renvoyaient l'un à l'autre mais, pris à part, chacun d'eux s'avérait insuffisant pour le service liturgique. De là, l'idée de les fusionner pour fournir à l'évêque un livre qui contienne à lui seul et exclusivement tous les détails de la liturgie pontificale. Les douze pontificaux du IX^me^ siècle, actuellement connus, sont révélateurs de ces tendances, réalisées tout d'abord sans principes bien rigoureux. Quatre d'entre eux, les plus anciens, sont des recueils d'*ordines* dans lesquels on insère les éléments et prières de la liturgie pontificale. Mais ces premiers recueils sont hybrides, incomplets, peu pratiques, mal équilibrés, et parfois bourrés d'inutilités. D'autres tentatives, plus heureuses, prirent pour base la partie spécifiquement pontificale des sacramentaires et l'encadrèrent de rubriques ; les pontificaux de Bâle, Cahors et Aurillac (milieu et fin du IX^me^ siècle) représentent cette formule dont l'emploi amène, par voie de conséquence, la disparition de la liturgie pontificale dans les sacramentaires. C'est ce dernier procédé qu'adoptèrent nombre d'églises et, jusqu'au XV^me^ siècle, nous assistons à une efflorescence de pontificaux, construits sur le même type ; toutefois, de diocèse à diocèse, de monastère à monastère, ils accusent une étonnante diversité et les pontificaux actuellement conservés attestent soixante-treize variétés d'usages liturgiques différents. Leur histoire reste à faire ; outre les précieux renseignements qu'elle fournirait sur la vie religieuse médiévale, elle contribuerait à l'étude du pontifical romain qui, bien loin d'innover, a le plus souvent « codifié, consacré par son autorité des usages déjà en vigueur » (*Intr.*, p. XXIV).

2. *La liturgie.*

Nous ne nous engagerons pas, à la suite de M. Leroquais, dans l'examen détaillé du contenu des pontificaux. Cette étude, fort intéres-

(5) A ce propos, l'auteur écrit (*Intr.*, p. VII) : « Prendre un bénédictionnaire pour un pontifical, c'est prendre la partie pour le tout. C'est ce qui est fâcheusement arrivé à quelques rédacteurs du catalogue général des manuscrits, notamment à Auguste Molinier... ». Que M. Molinier ait confondu, sa notice le prouve à l'évidence mais, si je ne me trompe, la confusion qu'il a commise est exactement contraire à celle dont M. Leroquais l'incrimine : il a pris un pontifical pour un bénédictionnaire et non l'inverse.

sante d'ailleurs, nous entraînerait trop loin. L'auteur esquisse, en se basant sur ces documents, l'histoire liturgique de la dédicace des églises et des ordinations et invite les spécialistes à étendre cette enquête aux autres chapitres de la liturgie pontificale. Citons sa conclusion, si heureusement formulée : « ...le pontifical n'est ni l'oeuvre d'un homme, ni l'oeuvre d'un jour. C'est une oeuvre anonyme à laquelle ont travaillé de nombreux ouvriers presque tous demeurés inconnus, et dont l'achèvement a demandé de longs siècles. C'est une cathédrale bâtie à différentes reprises et qui porte l'empreinte d'époques successives. Elle montre des soubassements mérovingiens, une nef romane, un choeur gothique, plusieurs chapelles qui datent de la Renaissance, et si l'on mettait à nu ses fondations, on y découvrirait le robuste appareil des anciens constructeurs romains » (6).

Comment identifier un pontifical ?

Le feuilleter d'un bout à l'autre, l'analyser patiemment et scrupuleusement, en notant les moindres indices. Les armoiries ou la souscription finale nous révèlent les destinataires de la transcription mais ne modifient pas pour autant le contenu du manuscrit. Ce moyen d'identification est donc à lui seul insuffisant. On ne peut davantage faire appel aux calendriers liminaires : en général, les pontificaux en sont dépourvus puisqu'ils sont censés, par définition, ignorer le cycle liturgique. Au contraire, le serment du futur évêque et son interrogatoire par le métropolitain fournissent des indices certains ; ils manifestent le nom du prélat consécrateur et, par voie de conséquence, la province ecclésiastique de l'élu. Il faut cependant noter que le nom du métropolitain ne concorde pas forcément avec celui du destinataire du manuscrit ; il peut tout aussi bien s'agir d'un de ses suffragants et ceux-ci sont parfois nombreux : au XIII^{me} siècle, l'archevêché de Sens en comptait sept ! Parfois, l'évêque sera nommément désigné dans la formule du serment mais, à défaut de cet indice, il faudra recourir à d'autres moyens d'interprétation : « interrogatoire et serment de l'abbé ou de l'abbesse par l'évêque du lieu, profession monacale, litanie des saints, bénédictions pontificales, descriptions de certaines fêtes liturgiques présidées par l'évêque, telles que la Purification (2 février), le mercredi des cendres, bénédiction et procession des Rameaux, jeudi, vendredi, samedi saints et jour de Pâques, notation neumatique, armoiries, fêtes locales ou spéciales à certains diocèses » (7).

Comment dater un pontifical ?

Ici encore, les moyens ne faut pas défaut mais il faut les déceler avec patience et s'en servir avec précision et doigté. Ce sont, en ordre principal, les « calendriers liturgiques, interrogatoire et serment des futurs évêques ou abbés, serments des rois de France, bénédictions

(6) *Intr.*, p. XCIX.
(7) *Intr.*, p. CXV.

pontificales, litanies, dédicaces d'église, armoiries originelles ou ajoutées, anciens inventaires de bibliothèques » (8). Il faut vraiment tout le savoir-faire d'un juge d'instruction pour dépister les témoins intéressants, les interroger chacun en particulier et de mille manières et procéder ensuite à de sensationnelles et fructueuses confrontations.

La décoration des Pontificaux.

Il faut attendre le début du XIII^me^ siècle pour voir le pontifical agrémenté d'une décoration qui lui soit personnelle et en rapport avec son contenu spécifique. Avant cette date, c'est au sacramentaire ou au missel que le pontifical emprunte ses sujets, même quand son contenu le différencie nettement des autres recueils liturgiques. Que dire alors des pontificaux qui n'ont pas cessé de donner une hospitalité bénévole à des éléments étrangers à leur cadre propre ? A côté des scènes de bénédictions, consécrations, dédicaces, confirmation, toutes scènes spécifiquement pontificales, nous y trouverons des christs en majesté, des crucifix, des épisodes de l'évangile ou de la vie des saints.

Inutile de dire que les pontificaux sont inégalement illustrés et que, plus d'une fois, le miniaturiste s'est trompé dans l'interprétation du sujet que son oeuvre devait commenter. Telle quelle cependant, cette décoration est du plus haut intérêt pour l'histoire de l'art, de la liturgie et de la vie religieuse médiévale. D'autant que presque toutes les écoles de miniature s'y trouvent représentées : l'école allemande du XII^e^, l'école anglaise du X^e^, les écoles parisiennes, en particulier l'atelier du duc de Berry, l'école avignonnaise, provençale et italienne.

Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir le splendide volume de planches qui accompagne et commente à sa manière le catalogue des Pontificaux (9). Les reproductions sont d'une exécution parfaite et ce travail fait grandement honneur aux collaborateurs, imprimeurs ou photographes de M. Leroquais. Ce que nous admirons plus encore, si possible, c'est le principe qui a présidé au choix de ces reproductions ; l'auteur a voulu faire de ce volume de planches une véritable histoire illustrée de la liturgie pontificale et nous nous réjouissons en pensant au plaisir que goûteront artistes, historiens ou littérateurs en feuilletant religieusement cet album.

En veut-on quelques exemples ? A peine avons-nous tourné quelques pages que nous voici aux ravissantes miniatures du Pontifical de Winchester (Pl. III-VI) ; avec quel fini, quelle élégance, quelle science consommée du décor ces divers motifs stylisés ne sont-ils pas harmonieusement combinés ? Puis, ce sont les desseins fermes, souples et gracieux des trois personnes de la Trinité, empruntés au Pontifical de Saint Dunstan (X^e^ siècle, Pl. VIII-X), les majestueuses initiales historiées du Pontifical d'Hugues le grand, évêque de Nevers

(8) *Intr.*, p. CXXIX.

(9) M. Leroquais a dressé, aux pages CXXXV-CLII de son *Introduction*, une table alphabétique des sujets traités.

(1013-1066) (Pl. XI-XIV) et toute une série de scènes de la liturgie pontificale, sacre des rois et des reines, ordinations, réconciliation des pénitents, etc.

Que de détails éveillent et captivent l'attention ! Ici, c'est la figuration de Dieu le Père par une main large ouverte au sommet de la miniature ; elle s'abaisse vers le Christ en croix (Pl. VII), elle fait descendre l'Esprit-Saint sur les apôtres (Pl. V), elle envoie la couronne royale à la Vierge Marie sur son lit de mort (Pl. VI). Là, ce sont les deux mains du Père qui tiennent amoureusement la colombe et l'abaissent à hauteur de la tête du divin crucifié (Pl. XXIX). Là encore, c'est le Graal, le « saint vaissel », qu'il soit simplement déposé au pied de la croix (Pl. VII) ou que Joseph d'Arimathie, surgissant du tombeau neuf qu'il a généreusement mis à la disposition des apôtres, se prépare à y recueillir le précieux sang (Pl. XXIX). Signalons particulièrement à l'attention des romanistes les planches XXI et LXXVIII. Elles représentent l'évêque de Paris prêchant et bénissant à la procession du lendit. Cette procession avait été instituée pour permettre au peuple de Paris de vénérer la relique de la vraie croix, apportée de Jérusalem par le chanoine Anselme en 1109 ». Ces festivités furent l'origine de la célèbre foire du lendit *(indictum* : ostension) qui durant tout le moyen âge se tenait en juin dans la plaine de Saint-Denis. Les philologues y retrouveront avec plaisir le cadre historique, liturgique et folklorique qui a vu naître une de nos plus vielles chansons de geste (première moitié du XII^me^ siècle). « *Le Pélerinage de Charlemagne à Jérusalem* ». D'après la légende, l'empereur en aurait rapporté un clou de la vraie croix et la sainte couronne d'épines, déposés par lui à l'Abbaye de Saint-Denis. Rappelons aussi à ce sujet les deux célèbres fresques de J. J. Weerts dans la galerie Sorbon (cour d'honneur de la Sorbonne) et consacrées aux « Fêtes du Lendit dans l'ancienne université de Paris au XV^me^ siècle » (Cortège des étudiants et Foire aux parchemins) (10).

Oserons-nous signaler à l'auteur l'une ou l'autre interprétation qui nous semble inexacte ? La planche XCII reproduit une miniature extraite du missel et pontifical d'Etienne de Loypeau, évêque de Luçon, d'après le ms. lat., 8886, fol. 442 vo de la B. N. M. Leroquais la signale sous le titre : *La Naissance de la Vierge.* Or il s'agit de toute évidence de la naissance de Saint Jean-Baptiste. Au pied du lit où est couchée Anne, Zacharie, muet depuis l'incident du temple, écrit sur un rouleau le nom qu'il faut donner à l'enfant : IOHANNES. Debout de l'autre côté du lit, une servante tient dans ses bras le nouveau-né qui joue affectueusement avec un agnelet, autre trait qui nous indique qu'il s'agit bien du précurseur. Enfin, si l'on doutait encore, il suffit de lire les premières lignes du texte qu'introduit cette miniature : « *De ventre matris meae vocavit me dominus nomine meo et posuit os meum ut gladium acutum...* ». On a reconnu

(10) Sur cette chanson de geste, on consultera l'édition d'Anne J. Cooper, Paris, Lahure, 1925, dont l'introduction renvoie aux études de Gautier, Bédier, P. et G. Paris, Coulet et Voretzch.

l'introït de la messe de Saint Jean-Baptiste, extrait d'Isaïe, IL, 1-2.

La miniature reproduite à la planche LXXXVIII est extraite du même manuscrit que la précédente ; elle figure au f. 420. M. Leroquais y voit la *naissance de Saint Jean-Baptiste*. Or ici, c'est de la naissance de la Vierge qu'il s'agit. A vrai dire, les seuls éléments fournis par la figurine ne nous permettraient pas de tirer cette conclusion. Toutefois, la couronne royale dont est ceint le front de l'enfant désigne mieux la fille de David que l'enfant de Zacharie et le texte nous enlève toute possibilité d'erreur. Nous y lisons en effet : « *In die nativitatis beate marie. Officium. Gloriose virginis marie nativitatem hodiernam devotissime celebremus...* ».

Il semble qu'on doive expliquer les deux confusions que nous venons de signaler par une erreur de mise en page ; on aura interverti les deux légendes. Malheureusement cette erreur se répète en deux autres endroits : à la table des planches (voir Pl. XCII et Pl. LXXXVIII) et au chapitre de l'introduction consacré à la décoration des Pontificaux (p. CXLV, s. v. Jean-Baptiste et p. CXLVII, s. v. Naissance de la Vierge). Autre coquille : à la page CXLV de l'introduction, au mot « Lendit », l'auteur renvoie, pour la seconde miniature reproduisant cette cérémonie, à la planche LXXVII. C'est évidemment de la planche LXXVIII qu'il s'agit.

On comprendra aisément que quelques erreurs de ce genre se soient glissées dans un travail aussi monumental ; nous ne les avons signalées que par souçi d'exactitude. En terminant cette note où nous avons essayé de rendre le plus fidèlement possible la physionomie de l'oeuvre de M. Leroquais, redisons encore à l'auteur toute l'admiration et la joie que nous avons ressenties en parcourant ces volumes. Sous leur apparente sécheresse, ces pages nous ont laissé l'impression délicieuse d'une conversation familière, cordiale et combien instructive avec un savant éminent, un artiste et un véritable humaniste.

Jean SONET, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

* W. RUDOLPH. — *Der « Elohist » von Exodus bis Josua.* Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 68. Berlin, Töpelmann, 1938, 24 × 16 cm., VIII-282 p. Prix: 18 RM.

La réaction contre la critique dissolvante de l'école de Wellhausen s'accentue de plus en plus. On commence par exemple à reconnaître au livre de Josué une origine indépendante des cinq livres mosaïques : il ne saurait donc plus être question d'un Hexateuque, mais seulement d'un Pentateuque. Ce qui est plus grave et montre bien jusqu'à quel point la théorie documentaire avait fait fausse route, on nie l'existence, même dans le Pentateuque, de l'Elohiste, c'est-à-dire d'une des trois grandes sources littéraires qu'on avait cru y découvrir. Décidément il faut revenir en arrière.

M. le professeur Wilhelm Rudolph, en collaboration avec M. Paul Volz, avait déjà, dans une étude antérieure, établi la chose pour la Genèse. Dans l'ouvrage que nous annonçons ici, il étend la conclusion aux autres livres du Pentateuque et à celui de Josué. A son sens, il n'y a pas de document élohiste dans la Bible ; et un auteur élohiste n'a existé que dans la fantaisie de critiques mal inspirés. Il appuie ce jugement sur une analyse extrêmement serrée des livres dont il s'agit.

Les résultats de cette enquête rigoureusement menée doivent être pris en considération par tout exégète impartial. Sans doute on peut ne point les admettre dans leur totalité, mais il faut en tenir compte.

Wellhausen se doutait-il de l'inanité de ses théories ? Dans son livre: « Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des A. T. », p. 207, il fait l'aveu suivant : « Je ne suis point parvenu à poursuivre le fil de J. (le Jahviste) et de E. (l'Elohiste) à travers l'ensemble ». Les disciples n'ont pas mieux réussi que le maître.

Voici en résumé l'opinion de M. Rudolph. Il n'admet que deux écrits primitifs : le code sacerdotal P et le Jahviste J. Tous les deux poursuivent un but religieux. Le Jahviste a utilisé les plus antiques traditions et les a groupées dans un récit qui est qualifié de chef-d'œuvre (p. 256). L'auteur sacerdotal est venu plus tard et se présente plutôt comme un apologiste qui montre la fidélité à Jahvé à ses promesses. Une analyse attentive et non prévenue par des théories « a priori » parvient sans trop de peine à séparer les deux documents. Et l'on constate alors que les morceaux qui restent et ne relèvent ni de l'un ni de l'autre, ne constituent pas une unité littéraire et ne sont pas toujours animés du même esprit. Ce sont des additions fragmentaires qui, dans les âges suivants et à titre d'informations complémentaires, furent ajoutées à l'œuvre primitive.

(*) Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

M. Rudolph donne dans un appendice spécial un aperçu détaillé du résultat de ses recherches. On y trouve soigneusement marqué tout ce qui revient à J et à P, ainsi que l'indication des additions que Wellhausen voulait attribuer à un auteur élohiste.

C. H.

* M. NOTH. — *Das Buch Josua.* Coll. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe 7, Lief. 11. Tubingue, Mohr, 1938, 25 × 18 cm., XVI-122 p. Prix : 5,80 RM.

M. le professeur Martin Noth, connu déjà par ses travaux sur les tribus d'Israël, nous donne ici un commentaire qui sera bien accueilli, même par ceux qui, sur plusieurs questions importantes, jugent autrement que lui. Les renseignements positifs y sont nombreux et très utiles; et les hypothèses, même quand on ne s'y rallie pas, sont suggestives.

Le livre de Josué est difficile au point de vue de la critique littéraire. L'école de Wellhausen voulait tout expliquer en le rattachant au Pentateuque, dont il partagerait la structure. Il est manifeste cependant qu'il ne suffit pas de continuer l'histoire des temps mosaïques, pour permettre de conclure à l'identité des documents utilisés.

M. Noth met cette vérité en belle lumière et l'applique critiquement au livre de Josué. Sa conclusion revendique pour celui-ci le besoin d'une analyse indépendante, et refuse d'en assimiler la structure à celle du Pentateuque. Wellhausen, en prétendant le contraire, s'est engagé dans un chemin sans issue ; et ses disciples ne sont jamais parvenus à se mettre d'accord sur les passages à attribuer aux divers documents des cinq livres mosaïques. Il n'a jamais existé d'Hexateuque.

De l'avis de M. Noth (p. VII), le livre actuel de Josué, dans son ensemble, témoigne d'une rédaction deutéronomique. Et quand on veut déterminer sa préhistoire littéraire, deux faits s'imposent : 1° que « Josué » XIII-XXI, 42 a une préhistoire spéciale qui n'a rien de commun avec celle des autres parties du livre ni avec celle du Pentateuque ; 2° que, dans les autres sections du récit, l'allure littéraire n'est pas la même que dans la Genèse. L'analyse du livre doit donc être indépendante de toute théorie « a priori ».

Tel qu'il nous est parvenu, le livre de Josué se scinde naturellement en un double groupe de récits (I-XII : la conquête ; XXII, 43-XXIV : derniers avis de Josué), et une section géographique (XIII-XXI,42). Inutile de discuter ici sur l'histoire littéraire des deux groupes narratifs : M. Noth y reconnaît des éléments très anciens. Il estime même que le premier groupe, relatant la conquête de Canaan, était déjà constitué au X^{e} siècle avant Jésus-Christ. Chose singulière, il n'y voit cependant que des récits « étiologiques » sans grande valeur historique et reproduisant simplement des explications légendaires de diverses particularités qui avaient attiré l'attention du peuple : comme étaient par exemple les douze pierres du sanctuaire de Gilgal, l'écroulement du mur de Jéricho, etc. On se demande vainement pourquoi un récit, même s'il est étiologique, ne pourrait pas répondre à une tradition historique, d'autant que le souvenir d'une glorieuse conquête doit s'être fixé dans la mémoire des Israélites.

Ce qui nous semble plus singulier encore, c'est que M. Noth estime que le personnage même de Josué n'est venu que tardivement se mêler aux récits : tout au plus serait-il primitif dans le chap. XXIV, le dernier du livre, et dans les cinq derniers versets du chap. XVII. Il est évident cependant qu'en ces deux passages Josué paraît comme un

chef incontesté, qui ne peut s'être acquis cette autorité que par des victoires sur les Cananéens. Pourquoi contesterait-on dès lors l'historicité des récits qui les rapportent ?

Dans la section géographique XIII-XXI, 42, M. Noth croit retrouver deux documents, dont l'un, dans sa forme primitive, serait antérieur à David, et fixe les limites des tribus israélites ; l'autre marquerait les localités de Juda, distribuées en douze districts, et ne remonterait, dans son état actuel, qu'au temps de Josias. La date est trop tardive et cette manière de voir, que M. Noth emprunte à M. A. Alt, ne repose guère que sur des données peu sûres et des hypothèses non prouvées.

Les réserves que nous venons de faire n'infirment pas la haute valeur du commentaire qui rendra de grands services à tous les exégètes.

C. H.

W. LAUCK. — *Das Buch Jeremias.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, IX, 1. Fribourg e. Br., Herder, 1938, 23 × 17 cm., X-344 p. Prix : 6,40 RM.

Dans son commentaire, M. Lauck part du principe incontestable que, pour comprendre les prophéties de Jérémie, il faut commencer par les remettre dans leur milieu historique. On a beau vouloir expliquer le texte sacré dans un but d'utilité et d'édification, il n'en reste pas moins vrai que ce texte même doit être établi critiquement et que, pour en saisir la portée, il faut entrer dans la mentalité du prophète et savoir nettement quand, devant qui et pourquoi il a parlé.

Cette règle de saine exégèse ne souffre aucune exception. Et quand il s'agit de Jérémie, c'est-à-dire du prophète-patriote, qui , presque malgré lui, fut contraint d'annoncer la ruine de sa patrie et qui ensuite fut mêlé de très près aux événements tragiques qui marquèrent la chute de Jérusalem, il va de soi que, moins que jamais et sous aucun prétexte, on ne peut séparer ce qui est indissolublement uni.

Il faut féliciter M. Lauck d'avoir loyalement appliqué une vérité aussi incontestable. Son commentaire, tout en visant au renouveau spirituel de la « vie », admet volontiers les considérations critiques. Nous en aurions voulu même davantage encore, comme serait par exemple une étude sur les différences assez profondes entre le Jérémie hébreu des Massorètes et le Jérémie grec des Septante. Elle n'aurait pas été inutile, croyons-nous, au point de vue doctrinal, qui, dans les livres prophétiques, est toujours la chose essentielle.

M. Lauck s'attache, d'ailleurs, comme de juste, à préciser l'enseignement de Jérémie et, malgré les dires incongrus de quelques racistes, il a soin d'en marquer la grande utilité même à notre époque ; on sait qu'il s'y manifeste une orientation très caractérisée vers un culte plus intérieur, en esprit et en vérité, quand la loi divine sera inscrite dans le cœur, et non plus gravée sur la pierre. C'est l'âge de l'alliance nouvelle et de la « liberté », si ardemment célébrée par saint Paul (pp. 220-232).

L'ouvrage de M. Lauck figure avec honneur dans le grand commentaire biblique de Herder.

C. H.

* A. BERTHOLET. — *Hesekiel.* Coll. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe, 13, Lief. 6. Tubingue, Mohr, 1936, 25 × 18 cm., XXII-168 p. Prix : 8,10 RM.

L'étude de M. Bertholet sur Ezéchiel mérite une place d'honneur dans la collection des commentaires édités sous la direction de M. Eissfeldt. L'auteur, qui est un critique consciencieux, réforme au besoin ses opinions antérieures ; et il déclare loyalement que d'un premier travail publié par lui sur Ezéchiel en 1897 « il ne reste pas pierre sur pierre ». Depuis trente ans d'ailleurs, des problèmes nouveaux se sont posés, dont la solution a totalement modifié les idées d'autrefois. Ezéchiel n'est plus considéré comme étant exclusivement un prophète de l'exil : il semble préexilien dans un grand nombre de ses discours. A Jérusalem même, il s'adressait non aux exilés déportés à Babylone, mais au peuple de Juda, qu'il avait sous les yeux. Et c'est comme témoin oculaire qu'il connut les événements tragiques qui devaient amener la chute de la capitale. Il y a plus. Quand Ezéchiel quitta Jérusalem, il n'est pas certain qu'il se rendit aussitôt en Babylonie. Au chapitre XII, 3, nous apprenons qu'il partit pour « un autre lieu ». D'autre part (ch. XXIV, 25 et suiv. ; ch. XXXIII, 21), il apprit, le jour même où Jérusalem était tombée, la catastrophe qui venait d'avoir lieu. Très probablement il n'était donc pas sorti du territoire judéen. Ce n'est guère qu'en 585 que le prophète, malgré lui semble-t-il, se transporta en Babylonie, au milieu d'un peuple qualifié d'impie et de cruel. Alors seulement commença la période exilienne de son ministère.

On peut donc distinguer trois stades dans l'activité prophétique d'Ezéchiel ; et M. Bertholet s'attache à les déterminer avec un souci d'objectivité qu'il faut reconnaître, et sans écarts hypercritiques. La tâche n'est pas aisée, car le texte massorétique est souvent défectueux ; et la version grecque ne mérite pas toujours la confiance que Cornill jadis lui a témoignée. Une seconde difficulté, plus grande encore et qui se retrouve dans d'autres livres prophétiques, par exemple dans Jérémie, consiste dans le travail secondaire de rédacteurs et d'éditeurs, qui ont surchargé l'œuvre primitive d'Ezéchiel et lui ont imposé un ordre assez artificiel et pas toujours conforme à la succession historique des faits. Le plan systématique, qui se constate maintenant et qui met dans un premier groupe les prophéties contre Jérusalem, dans un second les prophéties contre les nations étrangères, et dans un troisième les oracles concernant la restauration future d'une Jérusalem nouvelle, ne doit pas nécessairement remonter à Ezéchiel lui-même. Comment dégager l'allure primitive de l'œuvre du prophète ? M. Bertholet propose à ce sujet une hypothèse qui, sans donner une solution certaine, mérite un examen sérieux. On sait que le texte d'Ezéchiel présente un bon nombre de doublets et de morceaux plus ou moins secondaires, parallèles à des passages qui se rencontrent ailleurs. Ne pourrait-on pas admettre que cette complexité est due au travail d'un rédacteur qui, utilisant diverses esquisses écrites par le prophète lui-même et les complétant l'une par l'autre, leur aurait donné une unité plus ou moins artificielle ? Il est bon de remarquer à ce propos qu'Ezéchiel ne se présente pas seulement comme prédicateur, dont les dires sont recueillis par d'autres, mais aussi comme écrivain. Il connaissait d'ailleurs une loi écrite ; et, comme prêtre s'intéressant au culte et aux rites, il édicte pour l'avenir une nouvelle « thora » écrite (ch. XL-XLVIII) qui répond à l'évolution providentielle du prophétisme dont il est le représentant attitré.

La critique de M. Bertholet marque, comme on le voit, dans son ensemble, une réaction contre les théories destructives de l'école de Wellhausen : on ne peut que s'en féliciter.

C. H.

H. JUNKER. — *Die Zwölf kleinen Propheten. II. Hälfte : Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias.* Coll. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Band VIII, Abt. 32. Bonn, Hanstein, 1938, 25 × 17 cm., XIV-230 p. Prix : 7 RM.

Deuxième volume (cfr sur le premier N.R.Th., 1938, p. 486) du commentaire de Bonn sur les douze petits prophètes : M. Junker — qui a déjà interprété dans cette collection le Deutéronome (N.R.Th., 1935, p. 309) — s'est chargé de l'étude de Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

Voici, d'après les introductions de chacun de ces livres, les positions adoptées par l'auteur : le livre de Nahum, un et authentique même quant au passage alphabétique incomplet qui le commence, est antérieur à la chute de Ninive, plus probablement même antérieur à l'an 626. — Le livre d'Habacuc a été écrit peu avant ou après 600, mais il a pu rapporter des interventions du prophète de diverses époques antérieures: M. Junker rejette explicitement le déplacement de I 5-11 proposé par Budde et Sellin ; il ne mentionne pas et ne discute pas celui qu'avait suggéré Van Hoonacker, « Les douze petits prophètes », p. 458. — Sophonie a sans doute commencé à prophétiser avant la réforme de Josias de 622, mais la rédaction totale de son œuvre doit être postérieure à cette date ; les 3 chapitres sont authentiques. — La prédication d'Aggée est évidemment datée de 520 selon l'opinion universelle; M. Junker juge plus probable que la rédaction et la publication en ont été faites cette année même par le prophète lui-même. — Zacharie I-VIII est naturellement daté des années 520 et suivantes ; quant à Zacharie IX-XIV, M. Junker se contente de rejeter les deux opinions extrêmes : prophétie préexilique d'une part, époque macchabéenne d'autre part ; il évite de conclure à un auteur différent de Zacharie et à une époque postérieure, bien que, nous semble-t-il, les arguments mêmes qu'il expose établissent cette conclusion, au moins comme plus vraisemblable. — La prophétie de Malachie est placée peu avant la réforme d'Esdras et de Néhémie et est dite avoir préparé le terrain pour cette réforme : on maintient fermement l'authenticité des versets contestés, par exemple de la finale III 22-24.

M. Junker a donné une attention particulière à la critique textuelle ; toutefois, vu le caractère de vulgarisation de la collection, il a groupé ces notes critiques dans l'introduction de chaque livre et non dans l'interprétation courante du texte.

Le commentaire est plus approfondi, plus documenté que celui que M. Junker avait donné naguère du Deutéronome ; il devient même technique par endroits, discute les diverses opinions des exégètes, ne recule pas devant les remarques philologiques, linguistiques utiles, le tout bien fondu d'ailleurs dans la paraphrase explicative qui est l'heureuse caractéristique de la Bonner Bibel. La bibliographie est bien choisie et abondante ; Van Hoonacker en particulier est souvent cité et utilisé. L'excellente présentation typographique de la collection favorisera également la consultation aisée de ce commentaire.

J. Levie, S. I.

T. E. BIRD. — *The old Testament. The book of Jona.* Coll. The Westminster Version of the Sacred Scriptures. Londres, Longmans and Green, 1938, 22 × 15 cm., XXXIV-18 p. Prix : 2/6 sh.

Dans ce volume consacré au livre de Jonas, M. le professeur Bird

nous donne à la fois la traduction d'un texte soigneusement établi, un commentaire qui en précise le sens doctrinal et une introduction critique au livre lui-même. En quelques pages, nous y trouvons un ensemble de renseignements qui seront hautement appréciés par tous les exégètes.

Dans le livre de Jonas l'universalisme religieux est, comme on le sait, fortement mis en relief. Mais, à l'encontre des autres livres prophétiques, la doctrine y est enseignée, non pas dans des discours du prophète, mais par le récit d'aventures extraordinaires dont celui-ci est le héros. La question qui se présente aussitôt porte sur le caractère historique des faits racontés : on se demande non sans motif à quel genre littéraire il faut les rattacher.

Avec une loyauté parfaite M. le professeur Bird indique les raisons qu'on peut faire valoir pour et contre l'historicité, et il fait remarquer à juste titre que le décret de la commission biblique du 23 juin 1905 laisse aux catholiques toute la liberté voulue. L'historicité du récit lui semble cependant plus probable.

L'usage qui, dans le Nouveau Testament, est fait du livre de Jonas n'est sans doute pas étranger à cette manière de voir. En effet, d'après Matth., XII, 39 et Luc, XI, 29, Jésus adresse une sévère admonestation aux Scribes et aux Pharisiens qui lui demandaient un signe, en leur rappelant la prédication de Jonas : « A cette génération mauvaise et adultère, dit-il, il ne sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas, le prophète ». Et S. Matthieu ajoute aussitôt : « De même que Jonas fut pendant trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre ».

Sans vouloir examiner ici toutes les questions exégétiques suggérées par ce passage, on peut se demander si la parole du Sauveur fournit une preuve en faveur de l'historicité du livre de Jonas. Nous ne le croyons pas. Le chanoine Van Hoonacker disait déjà en 1908 (« Les douze petits prophètes », p. 324) : « Pourquoi ne pourrait-on, ou ne « devrait »-on pas comprendre Matth., XII, 39 ss. et Luc, XI, 29 ss. comme une mise en œuvre des types « littéraires » de Jonas et des Ninivites tels qu'ils nous sont présentés dans notre livre de Jonas ? » Utiliser des récits sans en garantir l'historicité est un procédé littéraire qui certes n'est pas étranger à l'Ecriture : cfr 1 Cor., X, 4 ; 2 Tim., III, 8 ; Hebr., VII, 3, etc.

La réserve que nous faisons à ce sujet ne diminue en rien la valeur exégétique de l'ouvrage de M. le professeur Bird.

C. H.

* G. HOELSCHER. — *Das Buch Hiob*. Coll. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe 17, Lief. 10. Tubingue, Mohr, 1937, 25 × 18 cm., 100 p. Prix : 4,20 RM.

M. Hölscher nous donne ici un commentaire de tout point remarquable. La critique est empreinte d'une sage modération et le texte, dont il n'est pas toujours facile de fixer la teneur primitive, est étudié et discuté avec précision. De plus, l'analyse psychologique des discours attribués aux divers personnages qui entrent en scène témoigne d'une vue très pénétrante. Ajoutons que la traduction s'efforce avec succès d'imiter le rythme du texte hébreu.

On sait que le livre de Job veut répondre à une question angoissante entre toutes pour les Juifs de la période post-exilienne : Pourquoi le

juste est-il souvent malheureux, tandis que les méchants sont heureux et prospères ? La croyance au bonheur surnaturel et éternel de l'au-delà, où toute épreuve d'ici-bas sera largement compensée, était encore loin de la netteté que nous devons à la révélation chrétienne. Et l'on n'était que trop porté à appliquer à l'individu les promesses de prospérité temporelle, qui, au temps de Moïse, avaient été faites à la nation israélite elle-même.

Job, le héros du livre, qui est conscient de son innocence, ne démêle pas les décrets du gouvernement divin à son endroit ; et son âme souffrante et déçue passe par la tristesse et l'abattement, pour finir par un appel désespéré à la mort. Les trois amis, qui sont venus le voir, ne lui offrent guère de consolation. Eliphaz, le plus ancien, est un sage, qui procède par arguments démonstratifs. Bildad, plus jeune, stigmatise avec sévérité le trouble moral du malheureux Job ; et Sophar, le plus jeune des trois, se laisse aller à des sarcasmes insultants. Ce n'est là qu'un début ; bientôt ils refuseront de reconnaître l'innocence de Job et proclameront, chacun à sa manière, que les infortunes de leur ami doivent être un châtiment mérité par lui. C'est ici que la lutte intime dans l'âme de Job devient poignante ; et s'inclinant, sans la comprendre, devant la sévérité de Dieu, il finit par une profession, plus forte que jamais, de sa foi en un Dieu juste et vengeur qui, même après la mort, viendra protéger et réhabiliter son serviteur. Le dernier mot est dit par Jahvé lui-même. Notons ici que le passage célèbre XIX, 26 : « Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum » entendu par saint Jérôme, — et par lui seul — de la résurrection de la chair, est traduit par M. Hölscher : Car bien que ma peau soit ainsi brisée je verrai pourtant Dieu « sans ma chair ».

Outre la question doctrinale, une autre question d'ordre littéraire peut se poser. En effet, dans la complexité incontestable du livre de Job, tel qu'il nous fut transmis, on peut se demander s'il est encore possible de dégager l'œuvre primitive, développée et peut-être encombrée de surcharges successives. M. Hölscher répond affirmativement ; et il tâche, à sa manière, de retrouver et de reconstituer le livre du premier auteur. Personne ne s'étonnera de le voir éliminer les discours d'un quatrième personnage, Elihu (ch. XXXII-XXXVI), qui veut jouer le rôle d'arbitre. La question devient plus délicate quand il s'agit de morceaux, comme le poème de la sagesse (ch. XXVIII) ou encore les descriptions de l'autruche (ch. XXXIX, 13-18), de l'hippopotame et du crocodile (ch. XL, 10-XLI, 25), qui semblent peu s'accorder avec le contexte. M. Hölscher admet un remaniement quelque peu postérieur à la première composition. A vrai dire, nous ne voyons pas pourquoi il l'attribue à un auteur différent. M. Hölscher estime d'ailleurs lui-même qu'en d'autres endroits le premier auteur a lui-même retravaillé son texte primitif. Le récit qui sert de cadre aux discussions théologiques est une donnée traditionnelle, mentionnée déjà dans Ezéchiel ch. XIV, 14 et 20 : il n'y a aucune divergence entre elle et la partie doctrinale du livre. La composition doit se dater au temps de la littérature sapientiale au 3e ou au 4e siècle avant Jésus-Christ.

On ne peut que féliciter M. Hölscher de la netteté de ses conclusions.

C. H.

E. KALT. — *Buch der Weisheit, Buch Isaias.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. VIII. Fribourg e. Br., Herder, 1938, 23 × 17 cm., XII-430 p. Prix : 12,40 RM.

On peut être surpris de voir un des livres les plus récents de la littérature sapientiale réuni dans un seul et même volume aux écrits que le nom d'Isaïe rattache au plus grand des prophètes du huitième siècle. A première vue tout semble les séparer ; la langue même est différente; et le milieu hellénisé auquel était destiné le livre de la Sagesse ressemble fort peu au milieu qu'une politique inconsidérée avait créé au temps d'Isaïe dans les royaumes de Juda et d'Israël.

M. Kalt, qui, dans le grand « Commentaire biblique » de Herder, se réserve les livres de l'Ancien Testament, est le premier à s'en rendre compte. Mais, dans son exposé, il se met avant tout au point de vue de la vérité doctrinale et morale qui est de tous les temps. Comme il le dit dans sa préface, il ne prétend nullement prendre la place des commentaires « scientifiques » ; il se contente de les compléter, en mettant en relief ce qui contribue pratiquement à la vie religieuse de ses lecteurs.

Se souvenant sans doute de saint Augustin, pour qui le Nouveau Testament était voilé dans l'Ancien, tandis que l'Ancien Testament était dévoilé dans le Nouveau, M. Kalt interprète les textes d'Isaïe et du livre de la Sagesse à la pleine lumière de la révélation chrétienne. Il ne se contente pas de ce qu'une révélation encore incomplète pouvait suggérer avant la venue du Messie. Il est dès lors en droit d'identifier aussitôt l'Emmanuel d'Isaïe (ch. 7 à 12), le serviteur de Jahvé dont les souffrances et la mort sont célébrées aux ch. 49 à 57, et la Sagesse, dont l'essence est décrite au livre de la Sagesse, ch. 6 à 9, avec la personne divine du Logos johannique incarné. La doctrine des auteurs anciens qui entrevoyaient seulement dans un avenir encore incertain l'avènement du Messie y gagne singulièrement en grandeur et en beauté ; et elle se présente d'avance comme adaptée à toutes les exigences de la vie chrétienne.

Notons ici que l'introduction qui accompagne chacun des deux livres, traduits et commentés par M. Kalt, témoigne d'une connaissance nette et précise de l'histoire religieuse d'Israël. A propos de certaines vues critiques et exégétiques on peut faire des réserves ; mais, du point de vue spécial, qui est celui de M. Kalt, elles n'ont guère d'importance ; et la haute valeur religieuse de son commentaire n'en est pas diminuée.

C. H.

* E. AUERBACH. — *Wüste und Gelobtes Land. Band II.* Berlin, Schocken-Verlag, 1936, 27 × 18 cm., 288 p., 15 planches, 2 cartes. Prix : 10 RM.

Ce deuxième volume de l'œuvre de M. Auerbach conduit l'histoire du peuple d'Israël depuis la veille de la division du royaume jusqu'à la catastrophe de la Captivité, suivie de la restauration de Juda avec ses perspectives toutes nouvelles d'où est sorti le peuple juif. Ce que l'auteur nous donne, c'est une synthèse de l'histoire de la royauté et du peuple, où l'aspect extérieur de l'histoire d'Israël se trouve placé dans le cadre plus général du Proche Orient, mais aussi où l'aspect interne, avec ses mouvements spirituels présentés dans leur signification et leur action, se trouve pleinement mis en lumière. Il s'attache à montrer dans l'histoire politique de cette période que la royauté et le peuple ne se sont pas laissé ballotter passivement sous les poussées des interventions étrangères, mais que cette période fut une période de vitalité ardente et de réactions énergiques contre le destin infligé par de puis-

sants voisins. Critique wellhausénien modéré, l'auteur a des vues personnelles, les expose avec originalité et ne se départ pas de l'objectivité dans cette histoire de son peuple dont il respecte les traditions et aime passionnément la littérature. Dans la préface il prévient, dans l'exposé de la conception de son livre, des critiques qui n'ont pas manqué de lui être faites : bibliographie trop restreinte aux ouvrages de langue allemande, importance moindre attachée aux questions archéologiques et topographiques. Il ne les dédaigne pas mais il a parfaitement le droit, étant donné le but et la conception parfaitement légitimes de son œuvre, de n'appeler leur témoignage que pour autant qu'il projette une lumière plus grande sur l'histoire et la culture du peuple d'Israël. Le volume s'ouvre par une étude critique des sources de l'histoire de la royauté et des temps postexiliens. Les chapitres suivants exposent les diverses étapes du drame d'Israël : premiers temps de la royauté (933-841) — entre Damas et Assur ; Juda et Assur. Josiah — la fin du royaume de Juda, auxquels s'entremêlent les chapitres qui mettent en relief la vie interne d'Israël : la civilisation de la période royale, la prophétie. Ce dernier chapitre est particulièrement remarquable par sa chaleur de ton et son analyse pénétrante. Peut-être, dans l'étude de l'opposition des prophètes au rituel qui représente Canaan et dans le retour à l'esprit du désert qui est une de ses présentations originales, l'auteur accentue-t-il trop absolument ce trait, bien que sa thèse ait un fondement très sérieux. Nombre de chapitres sont précédés d'une étude chronologique fort intéressante. L'exil et le retour de la captivité, la restauration de la loi présentent des pages prenantes. En appendice on trouve une étude sur la colonie juive d'Eléphantine. Bref un livre qui n'est pas seulement intéressant par ses vues personnelles et son souci d'objectivité, mais est de plus un livre plein de vie.

A. De Bil, S. I.

F. CEUPPENS, O. P. — *Theologia Biblica. Vol. I : De Deo Uno.* Coll. Institutum Pontificium Internationale « Angelicum ». Rome, « Angelicum », 1938, 25 × 17 cm., XII-332 p.

Dans ce volume, le R. P. Ceuppens, à ce qu'il dit lui-même dans la préface, veut rendre service aux professeurs et aux étudiants des écoles de théologie en leur permettant d'apprécier la valeur des arguments scripturaires employés dans les leçons dogmatiques. Dans ce but il soumet à une critique sévère les textes du Nouveau et de l'Ancien Testament qui se rapportent ou « semblent » (videntur) se rapporter aux doctrines théologiques enseignées dans les cours ; et il s'efforce d'en fixer le sens réel, voulu par l'auteur inspiré. Ce n'est pas toujours chose aisée, et on doit parfois se contenter d'une sérieuse probabilité. Le R. P. Ceuppens est d'une loyauté parfaite et ne force jamais la note.

Etant donné ce but spécial, qui subordonne l'usage de l'Ecriture à l'utilité qu'en retire la théologie spéculative, on comprend que l'ordre même des traités dogmatiques ait été choisi par le R. P. Ceuppens dans son exposé de la théologie biblique. L'ouvrage, annoncé ici, répond au traité « De Deo uno », et groupe les matières suivant la disposition de la Somme de S. Thomas. Un second volume « De sanctissima Trinitate » paraîtra bientôt, et sera suivi de deux autres : « De Incarnatione et de novissimis », et « De sacramentis ».

Les exégètes regretteront peut-être que la doctrine de la Bible soit ainsi morcelée suivant les exigences de l'enseignement scolastique. Un

aperçu sur le développement historique de la révélation répondrait sans doute mieux à la conduite réelle et progressive du Dieu révélateur dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il y aurait certes une belle étude à faire sur la manière, dont suivant l'épître aux Hébreux (I, 1) Dieu a parlé autrefois par les prophètes à diverses reprises et de diverses manières, pour finir par la révélation définitive faite par le Fils. La grandiose allure du plan divin ne peut nous apparaître que d'une façon fragmentaire dans l'ouvrage du R. P. Ceuppens.

Ajoutons toutefois que le service rendu à l'enseignement de l'Ecole par ce morcellement même est extrêmement important. Il est inutile de marquer ici les textes, qui ont servi de « loca probantia », et que le R. P. Ceuppens analyse avec une grande compétence. Quelques réserves s'imposent parfois, par exemple quand il voit la thèse de l' « aseitas » divine énoncée dans le nom même de Jahvé. Mais d'une manière générale, ses interprétations sont nettes, précises et justes ; il excelle dans l'exposé des idées pauliniennes, et à la suite du regretté Père Lagrange, il distingue entre l'Ecriture et la théologie de l'Ecole (p. 275).

A coup sûr et suivant le désir exprimé par le R. P. Ceuppens dans la préface, les professeurs de théologie et les étudiants trouveront un secours puissant dans le beau volume qui vient de paraître. Ils attendront avec une reconnaissance anticipée les autres volumes, qui sont annoncés déjà.

C. H.

THÉOLOGIE MORALE.

Doctrine du mariage.

H. PORTMANN. — *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11 und 12 Jahrhunderts.* Emsdetten e. Westph., Lechte, 1938, 24 × 17 cm., 190 p. Prix : 7,50 RM.

Les XI[e] et XII[e] siècles marquent, pour la doctrine du mariage, une époque décisive. La renaissance des études de droit romain amène les canonistes à définir avec plus de rigueur les éléments essentiels du contrat matrimonial. De grands papes comme Alexandre III et Innocent III consacrent, dans la législation ecclésiastique, les progrès scientifiques réalisés par les « summistes » et les docteurs. La valeur propre du consentement « de praesenti » est définitivement fixée et la nécessité du rapport conjugal écartée. Les limites de l'indissolubilité du contrat-sacrement sont petit à petit fixées avec une réelle rigueur. Malgré les écarts auxquels conduit une préoccupation excessive d'expliquer la nature du mariage de Marie et de Joseph, le caractère juridique de l'impuissance est plus ou moins parfaitement reconnu.

On voit tout l'intérêt de cette excellente dissertation doctorale, dont certains passages font penser aux discussions si actuelles sur la fin primaire du mariage et le vrai rôle des biens dits secondaires.

J. Creusen, S. I.

P. CHRETIEN. — *De Castitate. Tractatus ad usum confessariorum quem in seminario metensi proponebat.* Metz, Hocquard, 1938, 23 × 16 cm., 152 p. Prix : 15 frs.

Ce traité « De Castitate » débute par la citation du texte où saint Alphonse déplore la nécessité de s'étendre sur ce sujet. C'est annoncer que l'objet sera surtout la luxure, sous toutes ses formes. Nous préférerions de loin voir ce traité, même pour les confesseurs, expliquer d'abord l'œuvre divine, la dignité de l'union matrimoniale, la splendeur de la paternité et de la maternité. Le sujet ne l'exige-t-il pas, puisqu'on traite ici de l'usage légitime du mariage aussi bien que de l'abus de la faculté sexuelle ?

Dans le corps du volume, on retrouvera toutes les notions, tous les principes habituellement étudiés au traité de la chasteté et de la luxure. Les opinions des divers auteurs sont fidèlement rapportées, même l'une ou l'autre actuellement reconnue comme dépourvue de toute valeur, par exemple celle de Noldin sur la pollution chez la femme. L'auteur ignore que les évêques allemands ont fait désavouer l'opinion, insérée dans une de leurs lettres communes, qui admettait la licéité probable des rapports quand la femme utilise un pessaire profond (p. 96, note 17). Les questions traitées à la fin du volume sur l'avortement, le partus accéléré, le baptême du fœtus n'appartiennent pas à cette matière. Nous aurions désiré voir l'auteur mieux distinguer, avec le P. Vermeersch, entre la délectation et l'usage de la faculté sexuelle. Ce n'est pas la première, mais la nature et la finalité de la seconde qui fournissent les vrais arguments sur la malice de la luxure. Enfin il nous paraît tout à fait inutile de citer, même brièvement, certaines obscénités qui se font dans le mariage.

J. Creusen, S. I.

J. E. SCHULTE. — *Erfelijkheid en Eugenetiek. I. Wetenschappelijke grondslagen.* Harlem, De Erven F. Bohn N.V., 1938, 27 × 20 cm., 435 p., 90 illustrations, 17 planches. Prix : 6,90 flor.

Après avoir parcouru ces pages, on attend avec impatience l'avis motivé que l'auteur nous donnera, dans le second volume de cet ouvrage, sur la question si actuelle de l'eugénétique. Ce premier volume est théorique : longuement, patiemment, l'auteur y étudie, à l'usage du public cultivé, non spécialisé, les phénomènes et les lois de l'hérédité, qui par excellence sont à la base de toute eugénétique vraie. Comme, chemin faisant, toutes les questions scientifiques connexes sont étudiées, examinées en détail, nous dirions volontiers que l'auteur nous donne un fort bon traité, presque complet, de biologie générale, centré sur la question primordiale de l'hérédité.

Dans cet exposé clair et bien au fait des principaux courants de la pensée scientifique moderne et souvent des plus récents mémoires sur les matières traitées, nous remarquons surtout le souci de mettre en évidence le développement historique des questions : en particulier l'histoire de Mendel, le grand pionnier de la génétique, des faits découverts par lui et de ses théories explicatives, est exposée avec un soin minutieux ; l'auteur trouve ainsi l'occasion de rectifier maint détail moins exactement décrit ailleurs.

Signalons enfin que si de longues digressions philosophiques, qui eussent été ici peu à leur place, ont été évitées, on sent partout chez l'auteur une formation philosophique sérieuse. En résumé, ouvrage solide et instructif qu'il faut recommander à toutes personnes cultivées s'intéressant aux problèmes de population et d'eugénétique.

P. Henrard, S. I.

J. DERMINE. — *La doctrine du mariage chrétien. Commentaire de l'encyclique « Casti Connubii »*. Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. 5e édition, Louvain, Edit. de la soc. d'études mor. soc. et juridiques ; Bruxelles, Edition universelle, 1938, 19 × 12 cm., 340 p. Prix : 20 frs.

C'est avec joie et reconnaissance que l'on voit paraître toute nouvelle édition (voici la cinquième en 13 ans !) de cet excellent ouvrage : on est heureux de la diffusion de plus en plus grande d'un exposé doctrinal aussi solide et élevé sur le mariage chrétien ; on profite des retouches et des enrichissements que l'auteur apporte sans cesse à son œuvre. M. le chanoine Dermine a le souci de traiter, à la lumière de la doctrine catholique, les problèmes nouveaux. C'est ainsi que dans cette cinquième édition, la question de « l'examen médical prénuptial » est exposée, à propos de la liberté de mariage (p. 110-121), avec toutes les distinctions opportunes. La moralité de la continence périodique est discutée avec non moins de perspicacité dans les pages 284-301. Les moralistes n'ont pas suffisamment jusqu'ici, semble-t-il, distingué le devoir de la chasteté conjugale du devoir de fécondité. Sans doute, il est malaisé de définir aussi exactement les obligations de la fécondité que celles de la chasteté conjugale ; mais il est certain cependant que ce devoir de fécondité existe. Il admet des tempéraments rationnels. « Ce qu'il condamne, c'est l'avarice dans l'usage des biens et des plaisirs du mariage. » (p. 294). Des confesseurs, en quête de solutions faciles, regretteront peut-être que ces pages ne déterminent pas plus nettement ce qui serait dérogation légère ou grave à ce devoir de fécondité. Mais ceux que préoccupe davantage le développement doctrinal de l'étude de ce problème nouveau reconnaîtront volontiers à M. le chanoine Dermine le mérite de s'y montrer un maître aussi subtil que prudent.

E. Bergh, S. I.

R. BIOT. — L. GOEDSEELS. — E. MERSCH, S. I. — *Intelligence et conduite de l'amour*. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 135 p. Prix : 9 frs.

Ce livre est composé de trois études, publiées déjà, les deux premières dans « St Luc Médical », la troisième dans la « Nouvelle Revue Théologique ». Toutes trois concourent à donner une idée très juste de l'amour conjugal. Le Dr Goedseels montre ce que doit être l'usage raisonnable et vraiment humain de l'instinct sexuel dans le mariage. Le Dr Biot établit physiologiquement que la personnalité féminine se développe au maximum dans le mariage fécond. Le P. Mersch élève bien au-dessus de la sphère sensuelle l'amour conjugal pour le rattacher à la charité divine ellle-même et à la volonté d'unité qui apparaît dans l'amour du Christ pour le genre humain. La chasteté parfaite et la virginité sont là mises bien à leur place, c'est-à-dire au sommet des manifestations d'amour du cœur humain. Cet ensemble d'études nous semble convenir surtout aux jeunes gens tout proches du mariage.

E. Bergh, S. I.

THELLIER DE PONCHEVILLE, DERMINE, ETC. — *La vie nous appelle... Vocation familiale et préparation au mariage*. Coll. Association du Mariage chrétien « Les Grands problèmes familiaux, n° 14, Paris, Edit. Mariage et Famille, 1936, 23 × 14 cm., 192 p. Prix : 15 frs.

Ce fascicule contient vraiment des rapports de toute première valeur tant au point de vue psychologique qu'au point de vue moral. Elévation de pensée, délicatesse de sentiment, pénétration de l'âme des enfants et des adolescents caractérisent, en particulier, plusieurs des rapports présentés par des mères de famille. On se convainc ici que certains sujets ne peuvent être traités parfaitement que par elles. Nous souhaitons que beaucoup de parents lisent ces pages si pleines sur le mariage, la formation de l'enfant et de l'adolescent à la vie familiale ou conjugale.

J. Creusen, S. I.

C. DUVAL-AUMONT. — *Le contrôle des naissances au foyer chrétien. Exposé moral et biologique.* Tournai, Casterman, 1938, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 10 frs.

Le mérite de ce livre est d'abord de traiter avec une rigoureuse exactitude un problème complexe que veulent simplifier à l'excès certains conseillers moraux. Mais surtout l'auteur marque bien l'esprit dans lequel on peut et parfois doit recourir à certaines formes de prévoyance, trop souvent entachées d'égoïsme. A ce double titre, sa lecture sera utile à beaucoup d'époux et à ceux que leur profession appelle à résoudre les problèmes moraux de la vie conjugale.

J. Creusen, S. I.

SCHMITZ. — *A la source pure de la vie. Conseils à des mères chrétiennes sur l'initiation sexuelle des enfants.* Trad. de l'allemand par M. l'abbé E. Robbin. Mulhouse, Edit Salvator ; Paris, Casterman, 1937, 19 × 12 cm., 48 p. Prix : 4,40 frs.

Résume la doctrine commune en cette matière. L'auteur est assez hésitant sur la manière d'expliquer le rôle du père. Nous écarterions bien plus résolument que lui toute allusion au comportement des animaux. Il semble que, sur ce sujet, il devienne difficile d'écrire encore des brochures qui ajoutent quelque chose d'un peu original à tout ce qui a déjà été publié.

J. C.

PHILOSOPHIE.

H. MEYER. — *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung.* Bonn, Hanstein, 1938, 26 × 18 cm., XII-642 p. Prix : 16 Mk.

Le « Thomas von Aquin » du Prof. Hans Meyer est un exposé complet du système ou de la « Weltanschauung » de saint Thomas. L'ouvrage est considérable et ne compte pas moins de 641 pages ; sur ce total, 35 sont occupées par la liste des œuvres authentiques du saint, une bibliographie générale du sujet et les tables usuelles des noms propres et des matières ; cette dernière, en facilitant la consultation sur une matière particulière, majore notablement la valeur pratique de ce gros in-octavo.

L'œuvre se divise en deux parties : la première, beaucoup plus courte que la seconde, définit « la position de saint Thomas au XIII^e^ siècle » et retrace « la structure de sa pensée » (Sources historiques et emploi qu'en fait Thomas d'Aquin. — Caractéristiques de son travail (Leistung)

personnel — Sa physionomie intérieure et ses luttes extérieures). L'intérêt, captivant, y provient des situations concrètes et vivantes, propres à la « scène » historique ; un génial penseur y paraît, vivement engagé dans les conflits intellectuels de son temps, précisant et justifiant son attitude nouvelle vis-à-vis des influences philosophiques antérieures.

La seconde partie contient un exposé analytique de la « Construction du réel » (Aufbau der Wirklichkeit) selon le métaphysicien Thomas d'Aquin. Ses quatre sections traitent successivement de « la structure de l'individu » — de « l'échelonnement ascendant des formes de l'être et de leur enchaînement » — « du devenir et du changement » (generatio et corruptio rerum) — du « monde conçu comme Ordo ». L'idée d'ordre est une des maîtresses idées de saint Thomas ; elle circule, observe H. Meyer, à travers toutes les parties de sa « Weltanschauung » depuis l'ontologie jusqu'à la morale et la politique ; elle est en rapport avec toutes les notions fondamentales du système, à cause de son lien essentiel avec la notion même de l'être (p. 324). D'avoir fait saillir aussi fortement cet aspect important du thomisme restera sans doute un des mérites durables du travail de H. Meyer. Pour finir, l'auteur essaie d'apprécier la valeur d'ensemble de la « Weltanschauung » thomiste, cette « image du monde, de grand style, qui s'étend de la terre jusqu'au ciel », il rencontre et réduit à leur valeur réelle les principales objections que lui oppose l'esprit moderne ; il cherche à résoudre la question de savoir si et dans quelle mesure le thomisme est conciliable avec le progrès en philosophie. C'est la question de l'avenir même du thomisme. L'auteur reconnaît sans ambages l'exceptionnelle souplesse d'adaptation de l'armature métaphysique thomiste.

Cette brève analyse permet tout au plus d'entrevoir les richesses doctrinales contenues dans le « Thomas von Aquin » de H. Meyer ; il eût mérité un article au lieu d'un compte rendu insignifiant.

Deux remarques achèveront de mettre en relief le mérite spécial de ce travail parmi tant d'autres consacrés au même sujet. L'exposé de l'auteur est fondé sur une connaissance très étendue et approfondie des écrits de saint Thomas. Les références copieuses au bas des pages forment comme une preuve continue de la fidélité et de la loyauté de l'interprète. Le contrôle reste constamment possible.

Cet exposé, de plus, garde vis-à-vis d'une pensée géniale une respectueuse indépendance. L'amour de la seule vérité préserve l'auteur de tout reproche injustifié, comme aussi du travers qui consiste à porter perpétuellement aux nues le Docteur commun. Le point de vue de l'auteur est à la fois historique et systématique. Il nous aide à comprendre le plus grand système philosophique du XIII^{e} siècle en fonction de ses présupposés historiques, soit par les principaux courants d'idées des âges antérieurs ; mais il évite l'écueil d'un « Historisme pernicieux », celui qui se perd dans l'analyse des sources et l'énumération de tous les ancêtres spirituels d'un penseur. Le point de vue systématique prévaut nettement ; c'est le contenu des problèmes, c'est la valeur réelle, la vérité et pour ainsi dire le montant intemporel du thomisme qui demeurent constamment le point de mire de l'auteur. Pareille disposition d'esprit explique les critiques à la fois respectueuses et fermes de telle ou telle conception thomiste que l'on rencontre au cours de l'ouvrage de H. Meyer. Mentionnons celles de la matière principe d'individuation, de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de la doctrine des catégories, de l'individuation

de l'âme par le corps, de l'anthropologie thomiste en général. Si par son génie, Thomas d'Aquin plane en quelque sorte au-dessus de tous les temps particuliers, son système cependant demeure tributaire d'une époque particulière, cela par les conditions philosophiques concrètes où il est né et par certains éléments de caducité où vient s'inscrire l'ignorance scientifique générale au siècle de Thomas d'Aquin. Que dans un même cerveau l'intuition métaphysique la plus profonde puisse cohabiter en paix avec les préjugés de l'ignorance vulgaire, cela n'ôte rien à la réelle grandeur humaine de Thomas d'Aquin ; pour nous, ses médiocres disciples, le fait contient toutefois une leçon de modestie.

F. Jansen, S. I.

U. A. PADOVANI. — *La Filosofia della Religione e il problema della vita.* Coll. Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Scienze filosofiche Vol. XXV. Milan, « Vita e Pensiero », 1937, 25 × 17 cm., X-264 p. Prix : 25 lires.

La religion, selon M. Padovani, a essentiellement pour mission de solutionner le problème du mal, « à travers le concept de rédemption ». A l'histoire de vérifier la réalisation de cette rédemption. Le mal lui-même étant négation de la nature humaine, et donc de la vie, la religion présuppose une métaphysique complète ; celle-ci, par contre, ne pouvant par elle-même remédier au mal, veut se voir couronnée par une religion révélée. La religion vient bien résoudre un problème philosophique.

Il nous semble que M. Padovani, à force de vouloir montrer comment la religion répond à un problème posé par la vie, en est venu à la concevoir un peu étroitement, et surtout trop négativement. A tout le moins aurait-il dû, en « philosophe » de la religion, établir, et clairement, ce qu'il avance, plutôt que de l'exposer seulement.

Aussi bien la grosse partie du livre, la plus méritoire d'ailleurs, est-elle une enquête historique sur le développement de l'idée religieuse.

On nous montre que la philosophie des grecs, malgré toutes sortes de lacunes et de déviations, a fondé la transcendance de Dieu, nécessaire à toute religion; que le théisme chrétien a enrichi la religion des dogmes du péché originel et de la rédemption, d'une conception ascétique du sacrifice, mais aussi d'une union sublime de l'homme avec Dieu ; que l'immanentisme moderne — les germes en remontent aux philosophies de la renaissance — avec toutes les erreurs qu'il engendre, a eu pourtant l'heureux effet d'aiguiser la pénétration de l'esprit humain par lui-même, et donc de renouveler l'intériorité et la concrétude des rapports de l'homme à Dieu.

Ainsi l'Eglise moderne, œuvre d'une contre-réforme déjà séculaire plusieurs fois, s'est de plus en plus assimilé le concret, l'individuel, l'acquis subjectif : à preuve la pratique des examens de conscience, les exercices spirituels, la liturgie, l'évolution même du néo-thomisme. Et la philosophie, évoluant sans cesse, mais constamment couronnée par une religion parfaitement transcendante et objective, a tout naturellement produit le surhomme chrétien, le seul homme qui satisfasse aux exigences intégrales de la vie, le saint. Une belle galerie de ces hommes surhumains défile sous nos yeux.

Livre fort suggestif, riche ; au total un peu trop histoire de la culture et de la philosophie, pas assez philosophie de la religion.

J. Defever, S. I.

* M. BUBER. — *Je et Tu.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1938, 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 15 frs.

Petit livre très intéressant. Voici à peu près ce qu'il veut nous apprendre. Pas de réalité métaphysique en dehors de la relation personnelle du Je au Tu, laquelle transcende le domaine du Cela et de l'Objet, et donc de tout ce qui est empiriquement connu, fût-ce le moi. Cette relation s'établit dans trois sphères. La première est celle de la vie avec la nature ; la relation y est obscurément réciproque et non explicite. La seconde est la vie avec les hommes : la relation y est manifeste et explicite : on y peut donner et recevoir le Tu. La troisième est la communion avec les essences spirituelles, disons : avec le Toi éternel. Cette relation sous-tend à vrai dire toutes les autres, fait leur unité et leur consistance. Le sens de toute la vie est la «rencontre», la « présence » du Toi éternel dans sa fonction médiatrice et unificatrice de tous les êtres. Il n'y a pas d'autre révélation possible que celle de la rencontre avec le Toi éternel, pas d'autre culte vrai que celui qui s'exprime dans la prière du Je en face-à-face avec ce Tu.

Il est assez clair que cette philosophie est, malgré le paradoxe, entachée de rationalisme et, dans son ensemble, inacceptable pour un croyant. Mais, bien que l'espace nous manque ici pour étayer nos dires, un lecteur attentif devra reconnaître la profondeur de sa doctrine, la plénitude de certaines explications, la beauté littéraire de l'exposé, la force singulière de suggestion qui s'en dégage, la maîtrise qui trahit une pensée mûrie et vécue. Nous concéderions même volontiers l'idée maîtresse de l'ouvrage, pas assez remarquée par des orthodoxes trop conceptualistes, savoir que la réalité dont nous avons conscience immédiate n'est ni purement immanente au sujet, ni parfaitement hors de lui, mais se trouve sur le trajet qui va du sujet à l'être, disons même : à une « présence » au moins implicite, à une autre personne, humaine ou divine, en dernière analyse toujours divine.

On trouvera pourtant que ces vues admissibles sont partielles, et que, pour arriver à un ensemble, il faudrait la charpente d'une puissante métaphysique. Plus d'une conclusion du personnalisme s'en trouverait rectifiée. De toutes façons l'ouvrage de M. Buber a le très grand mérite de nous provoquer à de sérieuses et fécondes méditations.

J. Defever, S. I.

* L. CHESTOV. — *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse.* Traduit du russe par Boris de Schloezer. Paris, Vrin, 1938, 19 × 12 cm., XXXVI-470 p.

Athènes, c'est le savoir grec, basé sur la nécessité des vérités éternelles et incréées ; le savoir c'est le péché originel ; en mangeant du fruit de l'arbre de la science, l'homme s'est asservi aux évidences contraignantes « qu'il faut tuer » (p. 360) ; il a perdu sa liberté primordiale, illimitée : il choisit encore entre le bien et le mal, mais il ne décide plus librement si le mal existera ou n'existera pas. Au « savoir d'Athènes » Chestov oppose, sans conciliation possible, « la foi de Jérusalem », foi à la vérité révélée, qui « ne se fonde sur rien, ne prouve rien, ne se justifie devant rien » (p. 255) ; elle admet des vérités « créées », par un Dieu, supérieur au principe de contradiction et dont l'existence équivaut à la suppression de l'impossible.

Passionnées parfois jusqu'à l'éloquence (p. 108), ces 465 pages sont au fond un long plaidoyer en faveur d'une nouvelle dimension de

l'esprit. Elle obtiendrait que dorénavant l'esprit ne regardât plus en arrière (Besinnen), vers un « ordre de l'être », qui n'a été créé ni par lui ni pour lui, ordre immuable, à accepter passivement et contre lequel on ne peut lutter. La philosophie doit au contraire « oser vouloir sa liberté » ; elle doit « aller témérairement de l'avant, sans tenir compte de quoi que ce soit, sans se retourner pour regarder quoi que ce soit ». Elle n'est pas « Besinnung » mais lutte, lutte sans fin. « Le Royaume de Dieu, ainsi qu'il est dit, s'obtient par la violence » (p. 464-465).

Pensée slave ; elle contient un élément trouble, anarchique, quelque peu déroutant pour la pensée rigoureuse d'un occidental.

On ne contestera pas à Chestov une large dose d'originalité, mais cette qualité ne va-t-elle pas ici jusqu'aux confins de la folie ?

N'oublions pas que Dostoïevsky « ne se résignait pas » devant « deux fois deux font quatre » ou « le mur de pierre de l'impossible », ces vérités « ne lui plaisaient pas ».

F. Jansen, S. I.

Y. SIMON. — *Trois leçons sur le travail.* Coll. Cours et documents de philosophie. Paris, Téqui, 1938, 23 × 14 cm., 74 p.

L'auteur cherche à préciser certaines notions très communes et qui, à cause de cela, n'ont souvent qu'une signification philosophique très vague. Ainsi la notion de « travail » : l'occupation de l'ouvrier et celle de l'ingénieur sont deux formes de travail ; le sont-elles également ? Le travail est créateur de « richesse » : quelle est la notion de la véritable richesse ? Suffit-il qu'un bien réponde à un désir pour constituer une richesse au sens vrai ? Dans sa troisième leçon, l'auteur examine une conception vraiment intéressante et neuve de la « culture ouvrière » : l'intelligence cultivée, dit-il, est celle qui domine son objet, non par une connaissance théorique seulement, mais par une expérience vécue qui lui fait éprouver la sécurité et l'infaillibilité de ses jugements. Cette maîtrise, le travailleur peut l'acquérir dans sa partie et en tirer cette fierté et cette joie intime qui est celle du savant et de tout homme cultivé, en tant qu'il se distingue de l'amateur. Ces quelques indications donnent une idée de la richesse de contenu de cet ouvrage et de l'intérêt des questions qu'il traite.

Ed. Brisbois, S. I.

A. KOYRE, H.-CH. PUECH, A. SPAIER. — *Recherches philosophiques, VI, 1936-1937.* Paris, Boivin, 1938, 25 × 17 cm., VI-456 p. Prix : 80 frs.

Dans les recensions des numéros précédemment parus de ce périodique, la N.R.Th. a exposé la nature de ce recueil annuel. Il est à la fois un organe de recherches, publiant des travaux originaux, et un organe d'information, renseignant par d'amples revues générales et des comptes rendus sur les productions récentes dans les divers domaines de la philosophie.

Voici le sommaire du présent numéro :

I. Existence et situation : G. Marcel, « Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation ». G. Stern, « Pathologie de la liberté ».

II. Acte et action : A. Dandieu et Denis de Rougemont, « L'acte comme point de départ ». R. Aron, « L'idéologie ».

III. Anthropologie : J.-P. Sartre, « La transcendance de l'Ego ». H. Poloniow, « Corps, âme, esprit ». H. Plessner, « Sensibilité et raison ».

IV. Théorie : A. Lautman, « L'axiomatique et la méthode de division ». P. Lévy, « Les paradoxes de la théorie des ensembles infinis ».

V. Positions philosophiques : M. Chastaing, « Signification de l'existence ». J. Grenier, « La certitude de l'unité et le problème des croyances ». S. Sinding, « Enquête sur le sens et la portée de la négation idéaliste des choses ». E. Pichon, « Sur la marche ascendante de la connaissance ». P.-L. Lansberg, « L'acte philosophique de Max Scheler ».

VI. Chroniques : E. Forti, « La méthode psychologique et le problème de l'émotion ». H. Lipps, « Pragmatisme et philosophie de l'existence ». J. Wahl, « Le ' Nietzsche ' de Jaspers ». P. Vignaux, « Sur quelques tendances de la philosophie de M. Blondel ». C. Chevalley, « Dialectique de l'action (En marge de la pensée d'A. Dandieu) ».

Comptes rendus et revues générales : Philosophie générale, Phénoménologie, Psychologie et Esthétique, Logique et Epistémologie, Morale et Sociologie, Histoire de la Philosophie, Notules et Varia.

Ed. Brisbois, S. I.

C. CARBONE. — *Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio. Vol. IV : Psychologia. Vol. V : Theodicaea.* Turin, Marietti, 1938, 20 × 13 cm., VIII-888 et VIII-664 p. Prix : 30 et 25 lires.

Avec une inlassable persévérance, l'auteur poursuit la publication de ses longues séries d'objections réfutées, exposant, selon cette méthode nouvelle, toute la philosophie thomiste. Après la logique, la critique, l'ontologie, la cosmologie, voici le tour de la psychologie et de la théodicée. Les volumes présentent les mêmes qualités que les précédents ; ils prêtent flanc aux mêmes critiques. On regrette surtout de trouver si rares et si faibles réponses aux objections contemporaines, celles tout justement que rencontreront nos séminaristes. Au demeurant, la doctrine classique est très clairement exposée et à chaque page on éprouve la satisfaction de pouvoir consentir à ce qu'on lit.

J. Defever, S. I.

MARCUS AURELIUS ANTONIUS. — *Zelfbespiegelingen.* Traduit du grec par N. van Suchtelen. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1938, 19 × 13 cm., 236 p. Prix : 35 frs.

Le principal mérite de cette traduction néerlandaise de Marc-Aurèle est d'être la première après celle que Glazemaker publia en 1658. L'introduction du Dr. van Suchtelen nous présente un Marc-Aurèle assez panthéiste, proche de Spinoza dont il se distingue pourtant, en particulier par son pessimisme, et même apparenté à Thomas a Kempis. M. v. Suchtelen trouve saisissant le rapprochement fait par M. Arnold entre le moine chrétien et l'empereur stoïcien ; nous craignons pour notre part qu'il ne soit un peu superficiel.

M. v. S. fit usage de la traduction française de Trannoy. Cette dernière nous paraît plus fidèle, en général, que la sienne. Souvent, en effet, le texte néerlandais ne rend qu'imparfaitement la nuance du grec et parfois ce défaut risque de forcer ou de déformer la pensée. Par exemple II 4 : « en dat de Bestuurder van dit Heelal ook de oorsprong is van uw eigen bestaan », tandis que Trannoy traduit, plus correctement : « et duquel être, directeur du monde, tu es une émanation ». Ne serait-ce pas que M. v. S. a lu et compris Marc-Aurèle à travers le panthéisme de sa propre philosophie ?

A. Hayen, S. I.

J. G. FICHTE. — *Nachgelassene Schriften, hrsg. mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. B. II. Schriften aus den Jahren 1790-1800.* Hrsg. von Hans Jacob. Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 1937, 24 × 18 cm., XLIII-614 p.

L'année 1937 marque une étape importante dans le progrès des études fichtéennes : une grave lacune commence d'être comblée par la publication de l'« Opus posthumum » de Fichte. En effet, les éditions antérieures étaient toutes fort insuffisantes. Nous possédions les onze volumes de « Sämmtliche Werke » (8 v. 1845-1846) et de « Nachgelassene Werke » (3 v. 1834-1835), publiés par son fils. Mais ces œuvres, qui étaient loin d'être complètes, furent en outre mal éditées. De beaucoup meilleure qualité sont les « Werke » publiés chez Meiner par Medicus (6 v. 1911-1912). Malheureusement, ce ne sont que des œuvres choisies. A ces éditions il faut ajouter celles de la correspondance de Fichte par son fils (2e v. de « J.-H. Fichtes Leben u. literar. Briefwechsel », 2e éd., 2 v. 1862) et surtout par Schulz « Fichtes Briefwechsel », 2 v. ; de même le « Neue Fichtefunde aus der Heimat und Schweiz » de M. Runze (1919), la dissertation de S. Berger « Ueber eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre Fichtes » (1918), etc. (Pour de plus amples renseignements, cfr Ueberweg-Heinze ; X. Léon, « Fichte et son temps », II 2 pp. 293-297 ; M. Wundt, « Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie », 1926, H. 8, pp. 11 sqq., etc.).

Ces diverses éditions sont loin de nous livrer tout ce que garde la bibliothèque de Berlin dans son « Handschriftlicher Nachlass », qui lui-même ne contient pas tout ce qui nous est conservé de l'œuvre fichtéenne. De là l'intérêt de la présente publication, qui débute par deux pièces d'importance capitale (1), dont aucune n'est l'œuvre de Fichte lui-même : ce sont deux cahiers de cours, reproduisant avec une fidélité parfaite, pour autant qu'on peut en juger, deux grandes séries de leçons faites par Fichte à Iéna.

Le premier cahier (conservé à la Bibl. de Berlin, Ms. Germ. oct. 627 ; le codex est décrit pp. XVI-XVIII) renferme les « Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie » (Nach Platners philosophischen Aphorismen. Erster Teil 1793. Im Sommerhalbjahr 1797. Iéna). Ces leçons avaient été perdues de vue jusqu'en 1914. Elles représentent un cours fait au moins sept fois de 1794 à 1799. Comme son titre l'indique, ce cours s'adresse à des débutants. Voilà pourquoi, sans doute, Fichte choisit ces Aphorismes de Platner comme « liber textus » : Platner, en effet, se place le plus souvent au point de vue du sens commun, qui est celui de ses auditeurs. Aussi bien, la « logique » dont il est ici question ne doit-elle pas s'entendre au sens strict, qui requiert une connaissance préalable de la philosophie. Les considérations développées dans ce cours relèvent de la logique au dernier des trois sens distingués par Fichte (cfr p. 23) : elle traite de l'ensemble de l'activité de l'esprit humain et ne se doit con-

(1) Outre un extrait de l'ordre du jour de l'Université d'Iéna, donnant l'horaire de Fichte pour les années 1794-1799 (pp. XLI-XLIII) et un fragment inachevé d'un « Entwurf einer Vorrede zur 'Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre' » (« Handschr. Nachlass » VI, 1. Varia 9. Pp. XXXIX-XL), où Fichte nous apprend que cette « Darstellung » a déjà été exposée oralement, qu'elle existe en ms. et pourra être publiée quelque jour.

fondre ni avec la logique formelle, ni avec la logique transcendantale.

De qui est le manuscrit publié par M. Jacob ? Les 200 premières pages sont sans doute de Chr.-Fr. Krause. Les dernières sont d'une autre main, que l'éditeur n'a pas réussi à identifier. Peu importe, d'ailleurs, car tout porte à conclure que notre texte reproduit fidèlement le cours même de Fichte. On peut s'en assurer en le comparant aux deux leçons de Fichte publiées en 1799 par Penzenkuffer, à l'article de Fichte « Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache » (Phil. Journal, 1795) et aux notes de cours de Fichte lui-même que nous avons conservées (Handschr. Nachlass, I, 34). Fichte suivait d'assez près l'ordre de Platner ; les pp. XXI-XXVI de la présente édition donnent un tableau comparatif des divisions du cours et du « liber textus ». En note, M. Jacob précise les références explicites ou implicites de Fichte à Platner et reproduit les passages des « Aphorismes » brièvement cités par Fichte ou parallèles à son explication.

Beaucoup plus grande est l'importance de la « Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte », contenue dans le ms. Yg21 de la bibliothèque de l'Université de Halle.

Il faut, avec Max Wundt (« Fichtesforschungen », Stuttgart 1929), distinguer six états différents de la grande œuvre fichtéenne, la « Wissenschaftslehre » : 1794, 1797, 1801, 1810, 1812-1813. De ces six états, nous en possédions déjà cinq : 1794 : « Ueber den Begriff der W. L. » ; « Grundlage der gesammte W.L. » ; « Grundriss der Eigentümlichkeiten der W. L. » (Medicus B. I) ; 1801 : « Darstellung der W. L. » (Medicus B. IV) ; 1810 : « Die W. L. von 1810 » (Medicus B. V) ; 1812-1813 : « Einleitungsvorlesungen in die W.L. »... (« Nachgelass. Werke », B. I), etc. De la W. L. de 1797, rien jusqu'en 1912. Or, cette année-là, Medicus attirait l'attention des historiens sur un ms. de Halle que lui avait signalé le bibliothécaire K. Wendel (« Fichtes Werke », B. VI, p. 627 n.) : c'était le Yg21 publié aujourd'hui et qui reproduit le cours fait à Iéna par Fichte, très probablement pendant le semestre d'hiver de 1798-1799 (on pourrait hésiter entre cet hiver et les deux hivers précédents).

Ce cours est d'une importance capitale pour l'intelligence de la pensée fichtéenne : à preuve l'usage qu'en fait H. Heimsoeth dans son excellent « Fichte » (Münich 1923) et M. Wundt dans ses « Fichtesforschungen » (pp. 77-141). En effet, ce cours représente le passage des préliminaires critiques à la philosophie proprement dite. Une différence profonde sépare de la philosophie la critique de la philosophie. Or, les écrits de 1794 relèvent de la critique : ils traitent du concept de la W.L. ou de son fondement ; ils en précisent les propriétés ; ils ne livrent pas la W.L. elle-même : tel est le jugement que Fichte lui-même porte sur eux dans ses « Vorlesungen über Logik und Metaphysik » (p. 23). Au contraire, les leçons de 1796-1799 présentent le système de la W.L. elle-même.

Dès 1918, la dissertation de S. Berger étudiait ces leçons dans le détail. Aujourd'hui, M. Jacob nous en donne le texte intégral. Comme celui des leçons sur la logique et la métaphysique, ce texte semble excellent. Diverses particularités montrent dans son rédacteur un homme familiarisé avec la pensée de Fichte. On peut s'assurer de la valeur de sa rédaction en la comparant, soit à la W. L. de 1801, soit au « Versuch einer neuen Darstellung der W.L. » publié par Fichte dans le « Philos. Journal » de 1797 (réédité dans les Sämmtl. W. », B. I et par Medicus, B. III).

Tels sont les deux inédits que M. Jacob offre aujourd'hui aux historiens. Il apporte une contribution du plus haut intérêt aux études fichtéennes. Son travail d'éditeur paraît de qualité excellente. Pour l'apprécier plus objectivement, attendons cependant — en souhaitant qu'ils ne tardent pas à paraître — la publication des autres volumes, et particulièrement du premier, où se trouveront exposés les principes et les règles de travail adoptés pour la présente édition.

A. Hayen, S. I.

SCIENCES SOCIALES ET ÉCONOMIQUES.

La personne humaine en péril. Compte rendu in extenso des cours et conférences de la Semaine sociale de Clermont-Ferrand, XXIX^e^ session 1937. Coll. Semaines sociales de France. Paris, Gabalda, 1937, 23 × 14 cm., 572 p. Prix : 35 frs.

Les lecteurs de cette revue connaissent trop bien la valeur des cours professés aux Semaines sociales de France pour qu'il soit encore besoin d'en faire l'éloge ou d'en souligner l'intérêt. Nous nous contenterons donc ici de quelques brèves indications sur les principaux sujets traités à Clermont-Ferrand. On peut, nous semble-t-il, les diviser en trois parties. D'abord, après le discours inaugural du Président, M. E. Duthoit, une triple introduction : celle de M. J. Lacroix qui, en une étude très pénétrante, recherche ce qui actuellement menace la vraie personnalité et dénonce ce qu'il appelle l'impérialisme idéologique ; celle de M. Vialatoux qui rappelle et interprète quelques-unes des solutions données dans le courant de l'histoire au problème des rapports entre personne et groupe ; celle du Colonel A. Roullet qui nous entretient des régimes totalitaires. Le seconde partie comprend les cours centraux de la Semaine, ceux dans lesquels sont tour à tour définis la personne humaine (P. Delaye), la société (P. Delos), les rapports entre personnes et sociétés (Mgr. B. de Solages) et la relation du personnel et du social dans le corps mystique du Christ (Chanoine Glorieux). Enfin, dans une troisième partie on en arrive aux applications concrètes, aux répercussions que doit avoir notre conception de la personne humaine sur toute notre vie et sur l'organisation de la société : la médecine devra être au service non pas du corps humain mais de la personne ; l'éducateur devra, tout en la formant, respecter la personne de l'enfant ; à la femme il faudra redonner la conscience de son vrai rôle et la possibilité de le remplir ; la famille, la propriété, l'économie, etc. devront être dotées d'un statut, d'une organisation qui, loin de l'entraver, facilitent au contraire l'épanouissement des personnes qu'elles doivent servir. Programme trop beau et trop vaste pour être réalisé par les seules forces humaines. Aussi ne pouvait-on manquer de montrer à Clermont-Ferrand que l'Eglise constitue la meilleure sauvegarde de la personnalité de ses enfants et que l'école de la sainteté est la meilleure école de personnalité. On le voit, le sujet a été non pas épuisé — il ne le sera jamais — mais examiné dans toute sa complexité tel qu'il se présente pour nous en ce moment. Ces leçons forment un ensemble remarquable, de lecture parfois ardue, mais auquel on sera souvent heureux de pouvoir avoir recours.

R. Van Ooteghem, S. I.

J. MESSNER. — *Die soziale Frage.* 5e édition. Innsbrück, Tyrolia-Verlag, 1938, 24 × 16 cm., XII-720 p.

Cinquième édition d'une œuvre déjà signalée par la revue (1936, p. 99). Son titre pourrait nous induire en erreur : l'auteur ne traite pas uniquement ce que nous sommes accoutumés de nommer la « question sociale ». Pour une édition française nous proposerions le titre : « Sociologie normative » pour faire ressortir ce en quoi cette étude se rapproche des traités de « sociologie » et ce en quoi elle s'en différencie. « Sociologie » parce que l'auteur étudie toutes les manifestations de la vie de l'homme en société : dans la famille, le groupe éthique, la nation, l'état, la communauté internationale ; sociologie « normative » parce que l'auteur expose d'abord les principes qui doivent constituer la base d'une organisation chrétienne de la société pour ensuite les appliquer aux divers groupements dont il fait ressortir l'importance relative, la signification et le vrai rôle.

Son œuvre est une « somme magistrale » qui élucide les problèmes actuels les plus brûlants dans la « région » qu'il pouvait encore nommer son « pays » quand ce livre parut. Nous craignons bien que les maîtres de l'heure ne l'aient déjà répudiée formellement quand on lira ce compte rendu... Ce que nous venons de dire se rapporte plus spécialement à la troisième partie du livre : « Die christliche Sozialreform » considérablement remaniée pour y traiter des « théories nouvelles » propagées depuis la publication de l'édition précédente. Les deux premières parties, traitant respectivement des conceptions « capitaliste » et « socialiste » de la société, n'ont au contraire subi que quelques retouches de détail.

Ch. du Bois de Vroylande, S. I.

L. STURZO. — *Essai de sociologie.* Traduit de l'italien par Juliette Bertrand. Coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, 32. Paris, Bloud et Gay, 1935, 23 × 14 cm., 252 p. Prix : 20 frs.

L'auteur nous offre ici une conception de l'homme et de l'histoire, appliquée aux réalités sociales et à leur évolution. La société résulte des individus, et l'histoire, « systématisation rationnelle des événements », n'est autre chose qu'un « processus humain, se réalisant par des forces immanentes, unifiées dans la rationalité, venant d'un principe et tendant vers une fin transcendants et absolus ». Telle est la conception qui domine l'ouvrage et que justifie une longue étude de la réalité sociale sous ses diverses formes, familiale, politique, religieuse, etc., et des rapports entre la société et la personnalité.

Cet essai ne vise pas à être une œuvre de philosophie ou de sociologie technique ; c'est l'œuvre d'un homme dont l'expérience et de vastes lectures nourrirent la réflexion, profonde et prolongée. Tous les lecteurs, même ceux qui n'accepteraient pas toutes les interprétations de don Sturzo, trouveront la lecture de son « Essai » éminemment suggestive.

Dans ces pages, la pensée de don Sturzo n'apparaît pas toujours avec la même netteté. De ce défaut de clarté, souvent la traduction est responsable : fidélité trop servile au texte italien et parfois infidélité à la pensée (transcendantal pour transcendant, etc.).

A. Hayen, S. I.

J.-B. DESROSIERS. — *Choisissons. La doctrine sociale de l'Eglise ou la ruine (Radio-Causeries).* Montréal. Edit. de l'Ecole Sociale populaire, 1936, 19 × 12 cm., 310 p. Prix : 0,75 doll.

Nous avons le redoutable privilège de vivre à une époque de transition. C'est tout un monde qui, petit à petit, s'écroule sous nos yeux, le monde édifié sous l'influence de la philosophie abstraite, individualiste, du XVIII[e] siècle. Il nous faut à présent rebâtir. Mais sur quelles bases? Il ne suffit pas de vouloir prendre le contrepied de l'erreur qui nous a menés au chaos présent : ce serait ouvrir la porte à tous les excès racistes ou communistes. Il faut édifier la Cité de demain en s'inspirant d'une doctrine positive complète qui, respectant intégralement toute la réalité humaine, à la fois personnelle et communautaire, en présente une vivante synthèse et montre que sociétés et individus atteignent leur but propre en se soutenant et en se perfectionnant mutuellement. Depuis des dizaines d'années l'Eglise a profité de toutes les occasions pour le rappeler à ses fidèles, et les grandes Encycliques sociales de Léon XIII et de Pie XI donnent des indications très claires sur le sens des réformes à introduire dans la structure sociale et politique actuelle. Mais combien y a-t-il de catholiques qui connaissent ces directives et y conforment leurs jugements ? M. Desrosiers parle d'un auditoire canadien catholique applaudissant chaudement un orateur qui ridiculisait et flétrissait, sans la nommer, la doctrine des papes sur les relations du capital et du travail. Récemment, des universitaires catholiques de notre pays attribuaient à Marx, à Jaurès, à Staline... un texte tiré de « Quadragesimo anno ». Et n'avons-nous pas vu naguère un de nos principaux quotidiens catholiques s'obstiner à combattre, systématiquement, le principe même de l'organisation professionnelle ? (Cfr A. Muller, S. I., « Les directives sociales du St-Siège et La Libre Belgique », dans « La vie économique et sociale » du 15 mars 1938 ; et ensuite l'article de La Libre Belgique commentant, le 18 mai, la déclaration ministérielle de M. Spaak). L'enseignement de la doctrine sociale de l'Eglise est, on le voit, loin d'être superflu. La publication des radio-causeries faites au Canada par M. Desrosiers rendra à cet égard les plus grands services. Brèves comme elles devaient l'être, mais pourtant très claires, elles excellent à faire comprendre, dans toute leur angoissante réalité, les problèmes qui se posent et à expliquer ensuite les solutions proposées par les doctrines socialiste, libérale, catholique. Plus précis encore, et parfois plus complets, sont les schémas qui précèdent la plupart des conférences et que nous recommandons tout spécialement à l'attention des lecteurs. La courte bibliographie qui accompagne chaque causerie invite à une étude plus approfondie de questions fort complexes, dont plusieurs n'ont pu être ici qu'effleurées. Puisse cet excellent petit volume atteindre un large public et préparer cette réforme des esprits et des cœurs sans laquelle les meilleures institutions seraient inefficaces.

R. Van Ooteghem, S. I.

A. BRUCCULERI, S. I. — *Le dottrine sociali del cattolicismo. Quaderno VI : Il Lavoro.* Rome, « La Civiltà Cattolica », 1938, 24 × 16 cm., 56 p.

Dans ce fascicule, qui réunit des articles publiés dans la « Civiltà Cattolica », le P. Brucculeri expose les principaux enseignements de l'Eglise sur le travail. Et tout d'abord, elle a toujours hautement proclamé le caractère personnel du travail humain ; c'est pourquoi elle a combattu autrefois l'esclavage ; aujourd'hui les papes condamnent la conception du travail-marchandise. En retour, l'Eglise n'a jamais caché

les aspects austères du travail dont elle fait pour chaque homme un devoir à la fois individuel et social. L'Eglise enfin s'est émue de la misère imméritée des prolétaires ; depuis un demi siècle les Papes ont donné des directives visant à la déprolétarisation des masses et surtout à leur relèvement spirituel et moral.

Le P. Brucculeri n'a pas cherché à faire du travail une analyse personnelle qui en dégage des aspects moins remarqués ; il a voulu uniquement faire connaître la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Il s'appuie sur les Encycliques et sur les travaux des penseurs du mouvement social catholique. Son exposé est méthodique et clair.

C. Mertens, S. I.

P. CROISIER, S. I. — *Devant l'ordre nouveau. Responsabilités et devoirs des catholiques.* Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 220 p. Prix : 12 frs.

L'ordre social nouveau qui doit remplacer le système capitaliste s'établit autour de nous, parfois, hélas, dans la violence ou la précipitation qui naît de la peur.

Le P. Croisier a voulu montrer aux catholiques comment ils doivent collaborer à l'édification d'un régime social plus juste. Il procède d'abord à un examen loyal des responsabilités : celles des fautes commises autrefois, celles qui incombent au chrétien à l'heure présente. Puis il indique les devoirs des catholiques d'aujourd'hui : comprendre d'abord la situation des classes laborieuses et apprendre à connaître les directives données par l'Eglise sur le terrain social, agir ensuite, à l'exemple de la JOC et de groupements patronaux dont l'auteur nous fait admirer l'idéal et l'organisation.

Ce livre est à la fois courageux et prudent. L'auteur y jette une vive lumière sur les déficiences des catholiques en matière sociale, mais il n'oublie pas les circonstances atténuantes ni les fautes commises ailleurs. Bien qu'écrit pour des français encore un peu «désorientés» par les événements de juin 1936, ce livre sera utilement lu par les catholiques de tous les pays à qui il suggérera les plus utiles réflexions. Le caractère concret des exemples qui y abondent, la prudence des appréciations qui y sont formulées, l'importance très actuelle des problèmes étudiés en font un des meilleurs ouvrages pour initier des jeunes gens aux questions sociales et allumer en eux le feu sacré.

C. Mertens, S. I.

A. MULLER, S. I. — *Notes d'Economie politique. Deuxième série.* Paris, Edit. Spes, 1938, 25 × 16 cm., 504 p.

Le R. P. Muller, professeur d'économie à l'Institut supérieur de Commerce St.-Ignace d'Anvers, n'est pas un inconnu pour les lecteurs de cette revue. Outre de nombreuses autres publications, la 1re série de ses Notes d'économie politique a reçu, tant en Belgique qu'au delà des frontières, une très large diffusion. La seconde série de ces Notes, annoncée et attendue depuis longtemps, vient de sortir de presse et recevra sans aucun doute un accueil au moins aussi favorable. Elle est consacrée à l'étude des grandes institutions et des grands problèmes de la vie économique qui se rapportent à la circulation des biens : le rôle et le fonctionnement des divers rouages du commerce, la monnaie, le crédit, l'activité bancaire, la bourse et la spéculation, le commerce international. Ce sont là ce qu'on pourrait appeler les centres nerveux

de l'organisme économique contemporain. De ces matières techniques l'auteur s'est efforcé — et il y a pleinement réussi — de faire un exposé qui, sans rien sacrifier de leur complexité, soit cependant à la portée de ceux qui n'ont guère eu de contact avec la vie économique. C'est dans ce but que les discussions d'école ont été autant que possible écartées : on s'est contenté de retenir les résultats des recherches des savants. Par contre — et c'est là, nous semble-t-il, que résident le principal mérite et l'originalité de cet ouvrage — le R. P. Muller engage des discussions très serrées sur le mérite des institutions et des pratiques dont il a exposé le mécanisme, sur leurs répercussions sociales, sur l'appréciation morale qu'il convient d'en faire. Il y fait preuve d'une sûreté de jugement remarquable, due sans doute en grande partie à la conjonction, dans une même personne, d'une connaissance parfaite des réalités économiques, d'un sens extrêmement affiné des exigences de la doctrine sociale de l'Eglise et d'un zèle d'apôtre ardent, désireux de voir les institutions elles-mêmes contribuer à rendre la vertu plus attrayante et plus aisée. A ce point de vue, les lecteurs de cette revue apprécieront tout particulièrement les paragraphes sur la morale des affaires, sur le commerce international et la morale, les chapitres sur le contrôle des banques, sur la morale et les banques, sur la spéculation boursière. Nos manuels de morale réservent trop peu de place à l'étude de ces questions qui se trouvent au centre même des préoccupations de très nombreux fidèles. On ne peut que féliciter le R. P. Muller de s'être attaché à combler cette très grave lacune.

R. Van Ooteghem, S. I.

A. MULLER, S. I. — *Notes d'Economie politique. Première série.* Troisième édition. Paris, Edit. Spes, 1938, 25 × 16 cm., 515 p. Prix : 50 frs.

En même temps qu'il publiait pour la première fois la seconde série de ses Notes d'Economie politique, le R. P. Muller s'est vu contraint de préparer une 3e édition de la première série. Nous n'avons plus à faire ici l'éloge de cet ouvrage. Divisé en quatre livres, il traite successivement de la production (ses facteurs, ses méthodes), de la répartition, des relations entre patrons et ouvriers et des projets de réorganisation de la vie économique (collectivisme, nationalisation, économie dirigée, etc.). Le lecteur ne trouvera pas seulement dans ce volume un exposé sûr et précis de la doctrine catholique sur les problèmes fondamentaux de la sociologie ; il y apprendra aussi comment ces problèmes ont été résolus dans les divers pays et quelles sont les leçons à tirer de nombreuses expériences récentes. C'est évidemment cette partie documentaire surtout qui a dû être complétée et remise à jour dans cette 3e édition. Signalons en particulier les chapitres sur la grève, la conciliation, l'arbitrage et celui qui traite de l'organisation professionnelle. Sur ces points, comme sur tant d'autres, c'est avec le plus grand profit qu'on lira les appréciations si finement nuancées, si précises pourtant et si solidement motivées du R. P. Muller. De nos jours, où le prêtre est si souvent amené à formuler des avis ou à donner des conseils en matière d'organisation sociale ou même économique, ce volume constituera un très précieux instrument d'étude et de consultation.

R. Van Ooteghem, S. I.

A. BRYS. — *Maatschappyleer. Het sociaal-economisch vraagstuk.*

3e édit. Anvers, Geloofsverdediging, 1937, 27 × 21 cm., 58 p. Prix : 10 frs.

Exposé synthétique de l'origine, du développement et de l'état actuel des théories et des mouvements et groupements sociaux, en particulier en Belgique. Clair, méthodique, abondamment documenté, ce résumé sera des plus utiles à tous ceux qui, sans être spécialistes, tiennent à se renseigner sur l'essentiel de l'activité sociale.

C. B.

RAMBAUD, O. P. — *Catholicisme et communisme, Oui ou non ?...* Avignon, Aubanel aîné, 1938, 19 × 12 cm., 92 p. Prix : 8,80 frs.

Exposé simple et clair de la doctrine sociale chrétienne, dans lequel l'auteur cite de nombreux passages des encycliques, puis énumération des « points sur lesquels nous ne pouvons absolument pas nous rencontrer avec le communisme ». Dans cette seconde partie, les arguments de l'auteur sont constamment étayés par des déclarations des maîtres du communisme et de leur grand journal français « L'Humanité ».

C. B.

M. MALCOR. — *Au delà du machinisme.* Coll. Questions disputées. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., XXV-327 p. Prix : 23 frs.

Le titre de ce livre ne donne qu'une idée très incomplète des matières traitées par M. Malcor. Il ne couvre que les trois chapitres de la seconde partie — environ un quart du volume — dans lesquels l'auteur étudie les moyens d'échapper aux servitudes et aux dégradations humaines du « machinisme » sans perdre les principaux avantages économiques de la machine. La fabrication en série devrait être limitée aux objets impersonnels, consommés immédiatement, et aux produits bruts ou semi-finis qui seraient façonnés ultérieurement par des artisans dont les anciens métiers devraient être remis en honneur avec leurs organisations et leurs traditions. La première partie du volume, intitulée « Pour que l'échange puisse être fécond », est consacrée à une critique serrée de la théorie classique du commerce international. L'auteur, après avoir insisté sur la place prééminente qu'occupe l'échange dans l'organisation économique actuelle, s'attache à montrer que le commerce libre entre régions lointaines qui ne se connaissent pas, qui sont inégalement développées, etc., doit nécessairement causer des injustices et préparer des ruines. Cette liberté du commerce, basée sur les fausses notions de marché mondial et de prix mondiaux, doit être supprimée. Il faut rétablir de justes prix régionaux qui seront nécessairement fort inégaux de marché local à marché local ; ces différences de niveau devraient être sauvegardées grâce à un système d'« écluses », tout le commerce interrégional et international étant confié à des organismes syndicaux régionaux qui opéreraient les compensations nécessaires. M. Malcor se rend compte que la mise en pratique de ses propositions n'irait pas sans rencontrer de grosses difficultés et de vives oppositions. Mais sa longue expérience des affaires en Tunisie lui a donné la conviction qu'il n'y a pas d'autre moyen de sortir des difficultés auxquelles tant de pays ont actuellement à faire face.

R. Van Ooteghem, S. I.

L. DE HALLEUX. — *Le législatif et l'exécutif en Belgique.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, Edit. de la Soc. d'études morales, sociales et juridiques, 1937, 22 × 15 cm., 38 p. Prix : 5 frs.

Que les rouages de l'Etat ne fonctionnent pas de façon idéale et que donc une réforme soit nécessaire, plus personne, croyons-nous, ne se refuse à l'admettre. Mais que faut-il réformer et comment ? Très opportunément M. de Halleux, président émérite de la Cour d'Appel de Gand, rappelle ici les grands principes de notre droit constitutionnel. Il montre que le mal dont nous souffrons vient bien plutôt de la non-observation de ces règles que de leur insuffisance. La réforme de l'Etat ne requiert donc pas de profondes modifications de nos institutions ; il suffira de mieux se servir de celles dont nous ont dotés nos constituants de 1831. L'auteur rejette le referendum mais défend le vote familial. Il considère comme tout à fait normal et souhaitable le recours aux « pouvoirs spéciaux » considérés non pas comme une « délégation » de compétence (cfr nos lois de 1932 et années suivantes) mais comme une « détermination » de compétence de la part du législatif en faveur de l'exécutif. Ces pages substantielles forcent à la réflexion et aideront à mettre un peu plus de clarté dans les discussions sur la réforme de l'Etat.

R. Van Ooteghem, S. I.

G. RENARD, J. CAYEUX, M. SAMZUN, etc. — *Anticipations corporatives.* Coll. La lumière ouvrière. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., XII-312 p. Prix : 21 frs.

Les résultats atteints en matière d'organisation professionnelle de l'industrie de la pêche grâce à l'activité du Secrétariat social maritime français et de l'Ecole normale sociale maritime de Saint-Malo sont des plus encourageants et méritent de retenir l'attention du grand public autant que des spécialistes. Ce volume reproduit l'essentiel des divers rapports présentés au IIe Congrès social maritime (Saint-Malo, décembre 1936) dans lesquels les artisans eux-mêmes de la réforme décrivent l'œuvre accomplie, les difficultés rencontrées, les voies à suivre pour réaliser de nouveaux progrès. Outre cette partie descriptive et pratique cet ouvrage contient une partie doctrinale dont l'intérêt n'est pas moindre, au contraire: ce sont les conclusions du Congrès de Saint-Malo et les cours professés par le R. P. Georges Renard. Celui-ci, après avoir rappelé les principaux éléments de sa théorie bien connue de l'institution, en montre toute la fécondité dans le domaine de l'organisation profesionnelle. Comme en trois paliers successifs elle doit inspirer toute la structure de l'entreprise, de la corporation, de l'Etat lui-même, non pas séparément mais conjointement, rétablissant les hiérarchies et les collaborations nécessaires. On devine l'intérêt de cette position. En même temps que fondé philosophiquement le corporatisme en est comme ennobli, il acquiert une signification considérablement élargie. Notons en passant que par ces applications concrètes le R. P. Renard souligne — s'en rend-il compte ? — les remarquables affinités qui existent (à côté de très sensibles différences) entre sa théorie de l'institution et quelques-unes des thèses fondamentales de la théorie universaliste de M. Spann. Nous recommandons très vivement la lecture et l'étude de ces chapitres. Beaucoup de catholiques en seront sans doute amenés à réformer certains de leurs jugements. Tous apprendront à mieux connaître et à mieux apprécier la doctrine sociale de l'Eglise.

R. Van Ooteghem, S. I.

Corporatisme. Numéro spécial de *Kultuurleven.* (n° 1-2, janvier 1938.) Anvers, Geloofsverdediging, 1938, 24 × 16 cm., 290 p. Prix : 25 frs.

La revue flamande bien connue « Kultuurleven » a consacré, au début de cette année, un numéro spécial à l'exposé de la doctrine corporative et des principales applications qui en ont été faites. Ce numéro a été ensuite réédité en vue d'une plus large diffusion au delà du cercle des lecteurs habituels de la revue. Le volume est divisé en deux parties : d'abord les principes, ensuite les réalisations. Après une introduction tout à fait générale de M. Th. Platenburg, le R. P. F. Lauwers examine plus en détail la nature des rapports qui, selon l'enseignement des encycliques, doivent s'établir entre les groupements professionnels et l'Etat, tandis que M. René Goris recherche quelle devrait être et quelle est en réalité en Belgique l'attitude des syndicats ouvriers et patronaux à l'égard du corporatisme. Ces deux articles sont pleins de remarques très justes et très opportunes. La seconde partie est subdivisée en trois sections : le passé, le présent, l'avenir. On est heureux de voir reproduites ici les deux magistrales conférences que donna l'an dernier à Louvain M. Georges de Lagarde sur les doctrines individualiste et corporatiste au moyen âge et qui ouvrent de si féconds aperçus sur la portée sociale de la philosophie des grands scolastiques. En fin de volume le Prof. Veraart décrit, avec son entrain habituel, la voie à suivre en vue d'introduire graduellement, chez nous comme en Hollande, une saine organisation corporative. Puisse ce numéro spécial contribuer à écarter quelques-uns des nombreux obstacles qui, chez nous du moins, rendent encore cette voie politiquement impraticable !

R. Van Ooteghem, S. I.

J. L. BENVENISTI. — *The iniquitous contract. An Analysis of Usury and Maldistribution.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1937, 19 × 12 cm., XXIV-116 p. Prix : 5 sh.

Comme le sous-titre du volume le fait soupçonner, le contrat dont M. Benvenisti veut prouver le caractère inique n'est autre que le prêt à intérêt, et l'argument fondamental sur lequel il base sa réprobation réside dans la relation nécessaire, inéluctable, qu'il croit découvrir entre prêt à intérêt et mauvaise répartition des richesses. Si l'auteur s'était contenté d'établir que l'on fait de nos jours un usage abusif du prêt à intérêt fixe, que l'on a exagéré la rigidité juridique de ce contrat et les privilèges de ceux qui veulent, par son truchement, participer aux bienfaits de l'activité économique sans en partager les risques, il aurait pu écrire des pages très opportunes et convaincantes. Mais nous doutons fort qu'il parvienne à rallier beaucoup de lecteurs à sa thèse extrémiste et à ses projets de réforme, ou plutôt de révolution sociale, économique et politique, exposés dans le dernier chapitre. Une des principales erreurs qui vicient les raisonnements de M. B. nous semble être la conception limitative et purement statique qu'il a de ce qu'il appelle « nett national rent » (pages XVIII et XIX), conception d'ailleurs d'autant plus curieuse que d'autre part l'auteur ne recule devant aucune audace en matière de politique d'expansion économique et de création de monnaie. Quant à ses idées concernant la nationalisation du système bancaire, le financement des dépenses de l'Etat, le rôle que doit jouer l'agriculture (nationale et étrangère) dans le mécanisme économique d'un pays, etc., le moins qu'on en

puisse dire c'est qu'elles ne sont pas très claires ni très précises. N'empêche que bon nombre d'observations de M. Benvenisti sont parfaitement justifiées et pourront stimuler utilement la réflexion de ceux qui n'auraient jamais envisagé les phénomènes économiques et sociaux que sous l'angle des théories traditionnelles.

R. Van Ooteghem, S. I.

R. RICHE. — *Votre idéal de vie, les jeunes ! Résultats et conclusions d'enquêtes faites à la J. O. C. et à la J. O. C. F.* Etudes Religieuses, nos 424-426, 31 déc. 1937 au 31 janv. 1938. Liége, Pensée Catholique, 1937-38, 18 × 12 cm., 72 p. Prix : 3 frs.

Résultats combien suggestifs d'une enquête sur le délicat sujet de la pureté dans les milieux ouvriers. Ils montrent à l'évidence que, s'il reste beaucoup à faire — et les patrons ont leur part d'obligations et de responsabilités en ce domaine —, de sérieux résultats ont été acquis déjà grâce à la combativité apostolique des militants. Il faut savoir gré à M. Riche d'avoir ajouté à cette enquête l'exposé d'une doctrine claire et solide qui, tout en mettant la JOC en face de ses devoirs, lui indique les moyens de les remplir et de vivre plus pleinement sa devise.

A. Biot, S. I.

J. LAMOOT. — *Monseigneur Six, premier Missionnaire du travail.* Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 416 p. Prix : 20 frs.

Il faut savoir gré à M. Lamoot d'avoir fait connaître la très belle vie de prêtre que fut celle de Monseigneur Six.

Né en 1860 à Roubaix, celui-ci sentit ,dès le début de sa carrière sacerdotale, s'éveiller sa vocation sociale. Homme d'études, il consacre les loisirs que lui laisse le ministère paroissial à un examen approfondi de la question ouvrière ; il suit avec passion les travaux de Harmel, du comte de Mun, de Mgr. Mermillod et du groupe de Fribourg. En 1892, il peut, une première fois, se donner aux œuvres sociales mais bien vite les milieux patronaux s'inquiètent de ses tendances qu'ils jugent trop avancées ; ils obtiennent son déplacement dans une paroisse agricole. Pendant 25 ans, l'abbé Six ne pourra contribuer que très indirectement au mouvement social chrétien. En 1920, il est enfin nommé directeur des œuvres sociales de Lille. Les attaques de ses adversaires reprennent aussitôt mais, cette fois, elles échouent. A peine élevé au siège épiscopal de Lille, Mgr. Liénart nomme l'abbé Six chanoine ; en 1930 il devient prélat de Sa Sainteté. Ses forces défaillant il demande à son évêque l'autorisation de se retirer à Cassel ; il y mourut en 1936.

Au cours de ces pages, M. l'abbé Lamoot a su marquer fortement la physionomie morale de Monseigneur Six. Il fut avant tout un homme de devoir ; l'intérêt qu'il portait aux questions sociales ne lui fit jamais négliger le ministère paroissial auquel il fut appliqué si longtemps. Il fut un prêtre plein d'esprit d'initiative et d'audace ; son zèle allait surtout aux jeunes gens et aux hommes parmi lesquels il s'appliquait à former des entraîneurs. L'ardeur et la persévérance avec lesquelles il étudia la question sociale lui assurèrent une compétence hautement reconnue. A ce fidèle serviteur la Providence ne ménagea pas les épreuves ; sa santé fut toujours fragile ; il connut les attaques des hommes et durant de longues années il fut écarté des œuvres auxquelles il avait donné tout son cœur. Quand vint l'heure du triomphe

il parut ne point s'en apercevoir tant étaient profondes sa modestie et sa charité.

Très bien documenté, l'auteur a suivi Monseigneur Six dans toutes les étapes de son ministère et il a tenu à en exposer tous les aspects. Nous souhaiterions qu'il donne un jour une édition de cette biographie moins compacte et plus concise. Il ferait ainsi connaître plus facilement par un public toujours plus nombreux ce « prélat des ouvriers » qui s'est donné à l'action sociale avec un zèle vraiment sacerdotal.

C. Mertens, S. I.

M. PELTIER. — *Mademoiselle Chaptal. Ses principales activités sociales* (notes de sa secrétaire). Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 6 frs.

Arrière petite-fille d'un ministre de Napoléon qui réorganisa l'Assistance publique, Mademoiselle Chaptal consacra toute sa vie au soulagement de la misère. La lutte contre la tuberculose, l'assistance maternelle et infantile et bien d'autres œuvres de bienfaisance bénéficièrent de son inépuisable dévouement et de son talent d'organisation. C'est elle qui lança la première école d'infirmières où elle s'attacha avant tout à donner aux élèves une haute conception morale de leur rôle.

La secrétaire de Mlle Chaptal nous décrit toute son activité charitable et, par la citation de ses notes et de ses écrits, elle nous fait connaître l'idéal profond qui animait toute cette vie. La religion, où Mlle Chaptal puisait la charité nécessaire à l'accomplissement de sa tâche, n'a que peu de place dans ses écrits comme dans les pages que lui consacre Mlle Peltier. Il faut l'attribuer sans doute à la diversité des milieux auxquels elle s'adressait. Puissent ces quelque cent pages allumer en bien des âmes les ardeurs du dévouement au service des malheureux.

C. Mertens, S. I.

ASCÉTISME.

Doctrine

J. SCHRIJVERS, C. SS. R. — *Les principes de la vie spirituelle.* 7e édit. Paris, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1938, 20 × 13 cm., 522 p. Prix : 30 frs.

Les ouvrages du P. Schrijvers, et plus particulièrement le livre de synthèse dont nous rendons compte ici, présentent bien comme caractéristique principale une grande fidélité à toutes les données ; de là leur simplicité, leur netteté, leur pondération, l'ordre et l'harmonie qui y règnent. L'auteur s'efface, afin de mieux mettre en lumière la tradition des grands maîtres — notamment la doctrine si rationnelle et si pleine d'expérience de saint Alphonse de Liguori —, la doctrine même de l'évangile. Il expose aussi l'ensemble des données de psychologie sur lesquelles la vie spirituelle vient se greffer.

Bien des développements sont remarquables de piété autant que de saine simplicité, notamment les pages consacrées à la dévotion à la Sainte Vierge. Notons l'observation si juste sur le peu d'importance

du vocable « esclave » — dont use Grignon de Montfort —, lequel exprime moins bien que le terme « enfant » l'essentiel de la parfaite dévotion (p. 68).

Il y a quelques lacunes. Pourquoi l'auteur ne parle-t-il guère de l'action de l'Esprit saint que par rapport aux « dons » et à la « Contemplation » ? La conduite de l'Esprit saint n'accompagne-t-elle pas nécessairement, à un degré qui ne demande qu'à croître, la possession de la grâce sanctifiante ? N'est-elle pas identique à la présence de Dieu en nous ? Ce qui est le propre de cette action n'a-t-il pas été transféré à l'action de la Sainte Vierge ? Est-ce bien légitime ?

Quelques exagérations peut-être. Est-il si sûr que la Sainte Vierge a dû connaître dès l'Annonciation, non seulement confusément le sacrifice qui l'attendait, mais « le fait de la croix » ? (p. 60), et que Raspha, dans l'Ancien Testament aurait assisté au crucifiement de ses fils ? (p. 61, II Reg. ch. XXI, 10 ss.). Enfin, quand c'est « Dieu » qui subitement illumine, l'âme se sent-elle irrésistiblement portée vers le bien ? (p. 169).

Ces broutilles ont peu de poids auprès de l'ensemble des qualités du travail, si juste, si pondéré, si plein d'harmonie entre l'expérience, vécue dira-t-on, et les notions de la piété ou de la doctrine.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

H. MAHIEU. — *Vitae sanctitate excellatis oportet.* Coll. Estote perfecti... Bruges, Beyaert, 1937, 19 × 12 cm., 152 p. Prix : 14 frs.

Cet ouvrage est un commentaire de l'exhortation de Pie X au clergé catholique sur la sainteté sacerdotale (1908). A la valeur intrinsèque du document pontifical, il ajoute celle d'un exposé méthodique très sûr et très utile. L'auteur suit le texte de l'exhortation. A l'occasion, des passages de l'encyclique de Pie XI sur le sacerdoce (1935) illustrent et corroborent l'enseignement de Pie X. Ce petit livre témoigne d'une grande érudition des questions spirituelles en fonction de la vie sacerdotale ; il contient de nombreux renseignements bibliographiques et autres, fort utiles. A propos du « monopole de la tendance à la sainteté » (p. 38), nous ne nous rallions pas à la manière de voir de l'auteur. Y eut-il vraiment jamais « monopole » et évolua-t-il dans le sens proposé ici ? Ce qui est certain, par exemple, c'est que, pendant des siècles, le même mot «professio» désigna la démarche par laquelle on se donnait plus pleinement à Dieu que le commun des fidèles, en entrant soit dans la cléricature, soit dans l'état monacal, soit dans celui des vierges. L'ouvrage se termine par la publication du texte intégral de l'exhortation, soigneusement divisé et subdivisé.

E. Bergh, S. I.

F. VALENTIN-M. BRETON, O.F.M. — *Renaître. Retraite fondamentale.* Paris, Editions franciscaines, 1937, 20 × 13 cm., 384 p. Prix : 16 frs.

Ce volume porte en sous-titre : « Retraite fondamentale ». Ce qui dans les Exercices de S. Ignace porte ce nom a déjà fait l'objet de la « Retraite préliminaire » : celle-ci situait la religion dans la vie humaine ; la retraite fondamentale nous introduit d'emblée, avec toutes nos forces et toutes nos œuvres, dans la lumière et la vie du Christ. Au fur et à mesure que l'ouvrage progresse, on s'aperçoit que toute notre atmosphère est changée et, qu'au plus profond de nous-mêmes,

nous apprenons à réaliser la doctrine paulinienne : « Jésus tout en tous » — « Je vis, non, c'est le Christ qui vit en moi », et la doctrine johannique : « Nous sommes un dans le Christ ; le Père a donné son Fils pour sauver le monde ». Aussi bien tout le travail de l'auteur consiste à paraphraser et à commenter le ch. III de saint Jean, c'est-à-dire l'entretien de Jésus avec Nicodème (J. III), et d'ailleurs, paraphrase et commentaire englobent les apports de toute l'Ecriture et l'esquisse de toutes les démarches, comme de tous les dons, de la foi, vivante jusqu'à la charité.

Mais, en même temps qu'une exégèse riche, savante, précise, le P. Valentin Breton nous donne, avec une verve et une profondeur remarquables, l'esquisse des déviations du monde, et aussi celles de certains modes trop peu «vécus» de présenter le christianisme. Qu'on lise par exemple le comportement de ceux qui ne sont catholiques que d'usages extérieurs, de traditions bien portées et d'ailleurs « inoffensives » (p. 159) ; qu'on reconnaisse les ravages d'une conception de l'espérance qui ne porte que sur l'au-delà et ne s'attache pas « hic et nunc » à la vraie vie, celle qui rend gloire à la grâce (p. 72 ss.). Il faut corriger parfois certains passages par d'autres, comme c'est souvent le cas... chez les mystiques. Ainsi quand le P. déclare que « la vie éternelle se présente à la raison humaine comme une hypothèse à vérifier et qui s'avère, à l'essai, exacte et efficace » (p. 140). N'irait-on pas penser qu'il ne serait pas nécessaire que le « credendum » soit clair, digne d'un assentiment ferme, avant que l'assentiment ne doive, ne puisse être donné ? Ailleurs, bien sûr, notre auteur déclare que la foi ne peut résulter d'un instinct ni d'un volontarisme peu éclairé, et il fait ressortir que Jésus s'est donné comme un « témoin croyable » et que Jésus se continue par l'Eglise. Mais ici, n'y a-t-il pas quelque exagération à avancer que « à nous, qui ne voyons pas ses miracles, Il a laissé un témoin « plus croyable encore » s'il est possible. Car ce témoin « a subi l'épreuve et le contrôle des siècles » (p. 141). Ce serait juste si l'Eglise avait montré et montrait en elle, au même point que Jésus en Lui, le « signe de Dieu », le miracle vivant. Mais ceux qui représentent l'Eglise — et c'est par eux que l'Eglise atteint les intelligences et les âmes — ont présenté parfois d'autres choses au long des siècles... et de nos jours encore ? Il aurait fallu ici mieux préciser l'argument pour le préserver de ces objections spontanées. En sens inverse, nous devons regretter que l'auteur n'ait pas mis davantage en lumière le signe divin dans l'Eglise, chez ceux qui vivent pleinement d'elle, c'est-à-dire « ses saints », car il nous semble manifeste qu'à l'exposé si vécu, si vrai, de la déception et de la tentation de tant de croyants, déçus dans leurs espoirs de biens surnaturels dès ici-bas (p. 57 ss.), la réponse est vraiment trop faible qui consiste à leur reprocher de ressembler aux Juifs déçus dans leurs espérances trop terrestres ? La réponse est fournie par les réalités de vie qu'on « voit » chez les saints, nulle part ailleurs (on ne « voit » plus Jésus !).

De même peut-on trouver dans Gal. III, 26 : « Vous êtes tous « UN » (p. 131 n.) dans le Christ Jésus », que nous sommes « un être personnel » avec Lui ?

Heureusement ces petites incorrections se trouvent redressées au cours d'un exposé qui est généralement d'une précision égale à la splendeur, digne de la splendide spiritualité franciscaine des Duns Scot et des Bonaventure (v. p. 88 ss.), si véritablement humaine et pleinement surnaturelle.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

VARIA.

J. TEODOROWICZ. — *Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie.* Leipzig-Salzbourg, Pustet, 1936, 22 × 14 cm., 535 p.

Dans cet ouvrage, S. E. Mgr Teodorowicz, archevêque de Lemberg, parlant, dit-il, comme théologien privé, sans engager la haute dignité dont il est revêtu, apporte en la cause de Thérèse Neumann un témoignage nettement favorable. Pages courageuses, modérées et d'évidente bonne foi, qui défendent une thèse mais n'exigent point d'adhésion inconditionnelle, elles reçurent de la plupart des lecteurs l'accueil respectueux qu'elles méritaient ; en revanche, elles furent âprement critiquées par quelques-uns.

Pour juger équitablement ce livre, il faudrait y distinguer, semble-t-il, au moins trois aspects :

1° Un témoignage direct — qu'on appellerait volontiers un témoignage de moralité — sur le milieu de Konnersreuth et sur la stigmatisée elle-même. Pareil témoignage a certainement un grand poids, d'autant plus que les principales objections opposées à Thérèse Neumann mettent implicitement en question la parfaite honorabilité de son entourage.

2° Une discussion des phénomènes extraordinaires de Konnersreuth à la lumière des principes traditionnels de la théologie mystique. L'auteur a raison de souligner l'importance primordiale que prend, en l'occurrence, cette méthode théologique ; mais ne s'exagère-t-il pas un peu la précision des diagnostics qu'elle permet ?

3° Une discussion scientifique (psychologique et médicale) du cas de Thérèse Neumann. Cette discussion, où pourtant une sérieuse érudition s'allie à une grande largeur de vues, ne satisfera pas complètement les savants spécialisés, justement exigeants dès que l'on prétend bâtir sur leur propre terrain et par leurs propres méthodes. Ils auront d'ailleurs profit à ne jamais oublier la principale leçon qui se dégage du livre de Mgr Teodorowicz : savoir, que l'élément moral et théologique, essentiel au fait religieux, ne peut être apprécié par la seule expertise scientifique, si nécessaire soit-elle quelquefois.

N. N.

J. DEUTSCH. — *A propos de Thérèse Neumann. Où en est actuellement l'affaire de Konnersreuth ? Réponse à S. E. Mgr J. Teodorowicz.* Adaptation française de Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1937, 24 × 16 cm., 64 p. Prix : 8 frs.

Ni les compétences médicales, ni l'autorité religieuse n'ont dit leur dernier mot sur les phénomènes étranges de Konnersreuth. Mgr Teodorowicz, dans le livre récent analysé ci-dessus, a cru devoir présenter le cas favorablement et défendre Thérèse Neumann contre ses détracteurs... Un médecin catholique lui répond ici avec véhémence. En raccourci, son avis motivé peut se résumer comme suit : 1. En refusant de se soumettre au transfert en clinique, souhaité par les évêques de Bavière, afin de permettre un contrôle scientifique des phénomènes, Thérèse Neumann et son milieu (en réalité, c'est surtout le père de Thérèse qui s'oppose au transfert) ont perdu tout droit à ce que l'Eglise catholique s'intéresse à eux. 2. Il n'y a à Konnersreuth qu'hystérie caractérisée et dissimulation ; le cas est comparable aux classiques de la fausse mystique. 3. Il y va de l'honneur de l'Eglise catholique de ne pas se compromettre en approuvant une cause mauvaise :

l'avenir de l'Eglise catholique en Allemagne est mis en danger par une attitude semblable à celle de son Excellence.

Tout cela est affirmé sur un ton souvent aggressif et fielleux qui déplaît...

Il nous est difficile de nous déclarer satisfait de la traduction qui devrait être une adaptation française. En terminant, signalons qu'une déclaration récente (déc. '37) de l'évêque de Regensburg (que nous ne connaissons d'ailleurs jusqu'ici que par les rapports de presse) semble faire droit aux conclusions les plus pressantes du Dr Deutsch, lorsqu'elle déclare que, vu le refus persistant de se soumettre à un nouvel examen médical en clinique, les autorités religieuses ne peuvent prendre aucune responsabilité du fait que Th. Neumann ne mangerait plus, ou quant au caractère de tout autre événement extraordinaire de Konnersreuth. Aussi, tant qu'une nouvelle enquête n'aura pas éclairci la situation, il ne sera plus délivré d'autorisation de visiter Th. Neumann.

P. Henrard, S. I.

R. BIOT. — *Le corps et l'âme.* Coll. Présences. Paris, Plon, 1938, 19 × 12 cm., IV-252 p. Prix : 18 frs.

Titre bien vaste, nullement déplacé pourtant en tête de la belle synthèse que proposent ces pages. Médecin et psychologue, expérimentateur et philosophe, savant et croyant, riche d'une longue expérience de chercheur et de praticien, et recourant volontiers aux lumières des maîtres, le Dr. Biot se meut à l'aise dans les domaines les plus divers de la science de l'homme. Le volume qu'il nous présente contient trois parties : l'organisme, le corps et l'âme, problèmes pratiques de convergences. L'organisme, dont l'auteur souligne les deux aspects complémentaires de multiplicité et d'unité, tels qu'ils se manifestent surtout dans le tempérament, les systèmes régulateurs (vago-sympathique, glandes endocrines), les rythmes. Le corps et l'âme, dans leur interaction mutuelle, telle qu'elle apparaît dans l'humeur et la liberté. Quelques applications pratiques, traitées à la lumière des principes exposés : le problème de la nature féminine, de la morale sexuelle, de l'enfant difficile, de la collaboration entre prêtre et médecin.

On ne peut que recommander ce livre aux prêtres et aux médecins. Astreints, par leur formation même, à souligner un des aspects du « composé humain », au risque de ne pas tenir suffisamment compte de l'autre, ils pourront, au moyen de ces pages, corriger des erreurs de perspective qui peuvent nuire à leur action sur l'homme concret et vivant.

J. Donceel, S. I.

J. VERHOEVEN. — *Discipulis.* Courtrai, Vermaut, 1938, 19 × 12 cm., 66 p.

Quelque cinquante pages de pensées destinées « à ceux qui ont encore le temps de réfléchir en lisant ». Un rappel de ces vérités vivantes et vivifiantes que l'on a entendues et... oubliées, sans lesquelles cependant il est impossible de « bien » vivre. Ces pensées ne prétendent pas être originales, l'auteur nous dit qu'il nous apporte son « butin, trié, simplifié, adapté aux nécessités actuelles... ». Il veut faire réfléchir, mais pour faire agir ensuite.

A. Biot, S. I.

P. MOSANE. — *Mieke, la fiancée du « Coin du Diable »*. Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 19 × 12 cm., 214 p. Prix : 7,50 frs.

Un roman ? Non, la vie d'une cheftaine des Faucons Rouges à Bruxelles, membre actif de la J.G.S., collaboratrice de Jacquemotte et qui jusque sur son lit de mort a prié pour ses « petits Faucons ». L'absence de fondement solide qu'elle constatait dans l'éducation de ses Faucons et certains manquements à la charité réelle remarqués chez les dirigeants socialistes l'orientaient vers la religion. Des séjours successifs dans des sanatoria où elle venait en contact avec des jocistes également malades en ont fait une « malade par vocation divine », une grande sainte. M. le chanoine Cardijn, trois semaines avant sa mort, est venu épingler l'insigne jociste sur sa poitrine et Mgr Micara, nonce apostolique, est venu la confirmer dans sa mansarde de taudis. Une vie de sainteté plus poignante qu'un roman et que liront les plus rébarbatifs aux vies de saints.

H. Drijvers, S. I.

J. BELLANGER. — *En toch... Priester*. Traduit du français par J. Noukens. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1938, 21 × 14 cm., 162 p. Prix : 12 frs.

Ce livre n'est ni une histoire vécue ni une dissertation abstraite, mais un roman à thèse. Le problème de la vocation sacerdotale domine le récit et les différents épisodes servent à en découvrir les principaux aspects. Le récit vise surtout à dégager la beauté et le rôle social de la prêtrise.

R. C.

R. SEGERS. — *Stadsrakkers !?* Anvers, Geloofsverdediging, 1937, 22 × 17 cm., 144 p.

Histoire attachante, en forme de roman, de la vie et des aventures de deux amis intimes qui, après des difficultés de tout genre, se font religieux et atteignent leur véritable idéal. Plusieurs chapitres sont d'un humour sain et élevant.

J. Liebens.

J. GERELY. — *Het beschaafde meisje*. Traduit de l'allemand par P. Crassaerts. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1937, 22 × 16 cm., 176 p. Prix : 12 frs.

Les jeunes filles, et aussi les jeunes femmes, qui s'occupent déjà d'un ménage trouveront dans ce volume de nombreux renseignements et conseils très utiles de politesse et de savoir-vivre pour toutes circonstances : à la maison, en compagnie, à table, en public, au jeu, en voyage, etc. Quelques chapitres sont consacrés à la conduite envers soi-même et envers Dieu. Livre qui pourra être recommandé à toute jeune fille de n'importe quelle classe sociale.

J. Liebens.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*